حلّ مشكلات الاشارات

لنصير الدين الطوسي

كتاب الاشارات مع الشرح

والشرح من تصنيف الحكيم الكامل سلطان المحققين قدوة السالكين نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي نور الله [illegible]

للقوة العاقلة لتتعاقبات [illegible] نفس مونيته والثانية عينيته والثالث انية معقولية وباعتبار [illegible]

قال امير المومنين علي ابن ابي طالب عليه السلام من عف عن الحرام واقتصر على حاجته من الكلام بفضل [illegible] وقنع بمقسوم رزقه عاش [illegible] ومات ميتة الابرار

عن ابن عباس رضي [illegible] قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان [illegible] سيتفقهون في الدين ويقرؤن القرآن [illegible] من دنياهم ونعتزلهم بديننا [illegible] لا [illegible] من القتاد الا الشوك [illegible] رواه ابن ماجه

سئل علي امير المومنين عرفت الله بمحمد او عرفت محمدا بالله فقال لو عرفت الله بمحمد لما عبدته ولو عرفت محمدا بالله لما احتجت الى محمد ولكن عرفت الله بالله

تو از شناختن بيك روز درشا [illegible] تا كجا رسيدست پاركاه علوم [illegible] كه خبث نفس نكردد بسالها معلوم

[illegible]

قال النبي عليه السلام خير الدنيا والآخرة مع العلم
وشر الدنيا والآخرة مع الجهل

قال النبي عليه السلام العلم نور والحكمة نور والجاهل في
الظلمة يطوفون والحكماء وسط الجنة يخوضون والعارفون في
سفن النجاة يعبرون

قال النبي عليه السلام كونوا للدنيا كانكم تعيشون
ابدا وللآخرة كانكم تموتون غدا

عن الاحوص بن حكيم عن ابيه قال
سأل رجل النبي عليه السلام عن الشر فقال لا
تسألوني عن الشر واسألوني عن الخير قالها
ثلاثا ثم قال الا ان شر الشر شرار العلماء
وان خير الخير خيار العلماء رواه الدارمي

لنا ابواب في القرآن واضحة كالشمس عنها نرتجي

لما سمعت بان القوم قد رحلوا وراهب الدير بالناقوس مشتغل
شبكت كفي على راسي وقلت له يا راهب الدير هل مرت بك الابل



بعد كلام الفصل المذكور بالقيم والسند المذكور بين ... في الكتاب ...
للعبادات ... الى المقولات للاجناس العشرة فاما ...
الجوهر وهو ما وجوده ذاته ليس في موضوع ... قائم بنفسه ... بالفعل
وهو الذي يقبل لنفسه المساواة والتجزي وهو اما ان يكون متصلا ويوجد لاجزائه ...
ويتحد به كالسطح والخط واما ان يكون منفصلا لا يوجد لاجزائه ...
ويكون عديم الوضع ومنها ذو الوضع وهو الذي يوجد لاجزائه اتصال ...
منها ... ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط
السطح ومنه ما يقبل في ... ماء بعضها الى بعض وهو الجسم
من المحاوي واما الزمان فهو مقدار الحركة الا انه ليس له وضع اذ لا يوجد اجزاؤه
ماضيه ومستقبله بحوال يطول الان واما ... الحقيقي ... المنفصل من المقولات العشر وهو
لا ... وهو الحقيقي ... بالقياس الى ... وليس له وجود ... الى النفس الا كالاب
فان له وجودا يخصه كالانسان واما الكيف فهو هيئة قارة في الجسم لا توجب اعتبار وجوده انقسام الجسم الى الكثرة
ولا نسبة ... واقعة في اجزائه ولا بالجملة اعتبار يكون به ذا حيز مثل البياض والسواد وهو اما ان يكون مختصا بالكم
من حيث هو كم كالتربيع بالسطح والاستقامة بالخط والزوجية بالعدد واما الا يكون مختصا به وهو المختص به
اما ان يكون محسوسا ينفعل عن الحواس ويصدر ما ينفعل للحرارات فاذا ... منه مثل صفرة الذهب ... العطر
يسمى كيفيات فاعليات ومنها ما هو سريع الزوال ويسمى ... انفعالات لسرعة ... مثل ... الخجل وصفرة الوجل
ومنها ما لا يكون محسوسا وهذا اما ان يكون استعدادات انما يتصور النفس بالقياس الى كمالات فان كان استعدادا
بالمقاومة وتابى الانفعال سمي قوة طبيعية كالمصاحبة والصلابة وان كان استعدادا لسرعة للاذعان والانفعال
سمي لا قوة طبيعية مثل المراضة واللين ... واما ان يكون في نفسها كمالات لا يتصور انها استعدادات لكمالات
اخرى ويكون ذلك غير محسوس بذاتها فما كان منها ثابتا سمي ملكة مثل العلم والصحة وما كان سريع الزوال سمي حالا
مثل مرض المصحاح وغضب الحليم ونفرق بين الصحة والمصاحبة فان المصاح قد لا يكون صحيحا ومنها
العشق ... وهو كون الجوهر بحالة الذي يكون فيه كلكون زيد في السوق ... وهو كون الجوهر بحالة الذي
يكون فيه مثل كون هذا للاجناس والوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الاجزاء
والمحاذاة والجهات ... المكان ان كان في المكان كالقيام والقعود ومنها المنسوب غير الوضع المذكورة باب
الكيف والملك ولست ... ونسبة ان يكون كون الجوهر جوهرا في نفسه ... مثل التابس
والتسلح والفعل وهو نسبة الجوهر الى موجود فيه غير تاثر ... بجود كالتسخين والتبريد
والانفعال وهو نسبة الجوهر الى حالة فيه بتلك الصفة مثل ... بعض ... الثالثة
في الكتاب المجلوي

٤١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا
الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد و
آله المخصوصين بتاييده **وبعد** فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم و
اوثقها تبيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما نسب الى الحقيقة و
اليقين من جلتها واولاها بان توقف الهمة طول العمر على تقنيتها هو معرفة اعيان الموجودات
المترتبة المبتدية من موجدها ومبدعها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية
الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها
النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس و
التمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها تفوقوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما
ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مخصوصا
بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد
القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تحرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب
الاشارات والتنبيهات من تاليفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي
الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري
اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة
لكلمات شائقة قد استوقفت الهمم العالية على الاكباب على معانيه واستقصرت الامال الواقفة دون
الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك
المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد جهده في توضيح ما خفي منه باوضح تفسير
واجتهد في تعبير ما التبس منه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ في
التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء
المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض
الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر
الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة
ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء
لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل و
الانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى **وبعد** سالني بعض
اجلة الخلان من الاخوة الخلصان وهو المجلس الاجل زين الدولة وشهاب الملة قدوة

الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه
ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما يتفق عليه يدي مع قصور الباع في
الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما تقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه
وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين او الائمة المتقدمين او استفدته من الشرح المذكور
وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى
اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما
توجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي
بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اورده بل مقتصرا
على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب في بيني ان شاء الله
ان اسميه حل مشكلات الاشارات بعد التتمة وارجو ان تغفر لي ذنوب خطياته وتعذرني
من تعثر على هفواته فاني للخطايا لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق و
اليه انتهاء الطريق

صدر الكتاب

قول الشيخ رحمه الله

احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه ٥

افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب
النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظر
فلان وجوده التوفيق من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى
العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا تكون الا بحسن
توفيقه في وجوده الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات
الثانية اعني المكتسبة لا تتاتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون تضليله اياها وحصول
العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه
الحق بتحقيقه فان جميع ما سبقها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا
لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع
الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات
الردية تكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية تكون بالهامه **واقول**
الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله
اياه في ذلك بوجود الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه
لا يقدر على السلوك الا بهدايته الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس
فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره وتعالى
انه يرى في كل حالة من الاحوال الثلاث ان الله في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا انه

تنبيه الى نفسه من التأثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية
قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل واما يختلف ادراكه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ
عبّر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة
مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم عما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في
زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله
ما يرجوه من الهداية والالهام لتتم له نعمة الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه قوله وان
يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله ايها الحريص على تحقق الحق
اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة
بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها ه الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله
زيد وعمرو للانسان والتفصيل لجملته كالاجزاء لكلها مثاله تجرد المشترك للمتحيزة
والفروع غير موجودة في الاصل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل ان لم يكن
مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو
المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها
قوله ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله ه الابتداء
بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ لحركة ما
هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات
او العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب اليها وقبلها ومبادي الطبيعة
من المجردات انما تكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبها لشرف و
تكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقو
بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات العلم بمباديها والعلم بمباديات
الطبيعة وبما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة
لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر
على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة
فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله
هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى
يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار
الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن
الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما يبتني على
الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه بما قبل

الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب
بما اثبتهما هو وغيره من الالهيين في ساير الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسايل
وخلط احد العلمين بالآخر حسب ما تقتضيه السياقة التي اختارها

النهج الاول

في غرض المنطق فقوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض
المنطق لان النهج فيه قوله والمراد من المنطق ان يكون عند الانسان ه جمع فيه
فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت
الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة
قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان
يضل في فكره ه هذا رسم للمنطق وقد تختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما
يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفاعله او قابله او غايته
او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي كذا او كذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه
آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في القياس الى ساير الاعتبارات
والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع
آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض
هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم
ام لا ليس مما يقع بين المحصلين بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه
تنفع في تحصيل شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي
العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة بموضوع لعلوم
خاصة ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى الذي يتعلق باعيان
الموجودات اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من
جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى للاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة
لغيره كاللغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو انه لو
كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتجه به وذلك
لتخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل كله على اصطلاحات
نبه عليها واوليات تذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان تغلط فيها كالهندسيات
يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منها على سبيل الندرة الى قوانين
منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يؤدي الاحتياج البتة واما قوله
آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب
رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية

عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق
بالقياس الى غيره وانما لم نعممه مراعاتنا لان المنطقي قد نضل اذا لم يراع المنطق و
اما قوله عن ان نضل في فكره فالضلال ههنا فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون
اما باخذ شيء على انه سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فما له سبب
قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على
حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي
حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات
فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات
المذكورة متوجهة النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي
تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى
ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان تجعل الرجوع الى المطالب
جزءا منه ولما كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في
خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه في جزئيه جميعا الى علم المنطق
والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث
تخصص **الشيخ** لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة **قوله** ما يكون عند
اجماع الانسان **ه** نعني به الحركة الاولى المبتدأ بها من المطالب الى المبادي والثانية
المستقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله**
ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه **ه** نعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي
الى المطالب وهذه الحركة وجدها من غير ان يسبقها الاولى قلما تتفق لانها تكون حركة نحو
غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب
القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي هي اشهر **والفاضل الشارح**
قد تحير في تقييد الفكر اولا وفي تقييده بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند
الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمل مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال
ثم جعل الحركة الاولى ارادية ومثل ما يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها
حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما
قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي
ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا
صناعيا انما تكون فوق واحدة وهو اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين
قوله متصورة او مصدق بها **ه** فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق بها

هو الحاضر مقارنا له وتقسيمها ان جميع ما حضر الذهن **قوله** تصديقا علميا او ظنيا
او وضعا وتسليما **ه** الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم
عدم الحكم فلا يمكن ان يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط
والحكم بالطرف الراجح اما ان تقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا تقارنه بل تقارن تجويزه
والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج
او لا يعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم
بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويجتمع فيه اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان
امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق
الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن
المطابقة او عنهما وعن الجزم ويحتمل ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر
فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام
اما مطلقا يسلمه الجمهور او محدودا يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او مناظر
والثاني يسمى وضعا فمنه ما تصادر به العلوم وتبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلف
وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه
ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان
جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار
ووضعا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل وقد يعبر عن التسليم
عن الوضع في مثل ما لا تنازع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض العلوم
الخفية وربما نطلق الوضع باعتبار اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه **الفاضل
الشارح** في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد
ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي ظني وعلمي
ووضعي وتسليمي لا غير ومبدأ البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام
الباقية واما الشعر فلا تدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يصرح
الشيخ بها وانما ذكر **الشيخ** حرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعا لتباين العلم
والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يأت بحرف العناد في قوله
وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول **الفاضل الشارح** انما قدم الظن
على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في قسمته الظن بالاقسام
الثلاثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلث الا ان يحمله على الظن
الصرف وانما قسم **الشيخ** التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان اقسام التصديق

اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك تنقسم تباين الاقيسة المؤلفة منها
بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا
الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان
الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة
وتعليله **الفاضل الشارح** ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق
يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم
او الامثلة وانما نشاء من غلطه هذا وانه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن
ان تكتسب **قوله** الى امور غير حاضرة فيه ه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت
الطلب فان الحاصل لا يستحصل **فان قيل** انكم فسرتم الفكر بالحركة من
المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف تحرك عما لا حضور عند المتحرك ثم تعرف انها
هي المطالب ان لم تكن معلومة اصلا **اجيب** بان المطلوب يكون حاضرا من جهة
غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم تحضر يطلب ومن الجهة التي
حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب
الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص
مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها **قوله** وهذا
الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة ه يريد بالانتقال الحركة من المبادي
الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة
شيء واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة
والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي
تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا يخلو من ان يكون لبعض
اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة
او حالة بسببها يقال لها واحد وهي الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو
متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل
منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة
في القياس المذكور **قوله** وذلك الترتيب والهيئة قد تقع على وجه صواب
وقد تقع لا على وجه صواب ه صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان
يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية
تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان تكون الحدود
في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان تكون الربط بينهما في الكيف والكم والجهة

على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان تكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب
الهيئة ان تكون من ضرب منتج والفساد في البابين ان تكون بخلاف ذلك وقد اسند
الاصابة وعدمها الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات
والتصورات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم يقارنها حكم واستعمال المواد التي
لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما في قياس بعض الاجزاء الى البعض
واما في قياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع
الفساد فيها ايضا دون الترتيب والهيئة اللاحقين بها وذلك لجانبها من الترتيب والهيئة
بالنسبة الى الافراد الاولى **قوله** وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب
او موهما انه شبيه به ه اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو
الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم
انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم انه كلي
ساير الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة
فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا
الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر
المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا
فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم
انه شبيه به المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان **والفاضل الشارح**
عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به
المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل
قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان
الى امور مستحصلة ه هذا الى آخره رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه
والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لانه يفيد الخاصة اعني الاشتمال
على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم تكن بينة فلما بانت عرفته بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض
النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يشتمل حمل الضروب على الضروب الكلية
التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يشتمل حملها على جزئياتها المتعلقة
بالمواد على ما هو مستعمل في ساير العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم
يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان تعلم ضروب
الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار
مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك **والفاضل الشارح**

افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم يعرف منه احوال
بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها وهي العلوم و
الجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد تخص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات **قوله** واحوال تلك الامور ه العلم بماهيات تلك الامور
معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة و
موضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد
ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك **قوله** وعدد اصناف هيئة ترتيب
الانتقال فيه وهيئته جاريا على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك ه فالاول هو
الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها
مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في ساير
الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والجواب **الفاضل الشارح** عد كذلك
الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل
وفي الجدل الاستقراء عليهما يتشعبهما **اشاره** وكل تحقيق يتعلق بترتيب
لاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف فلذلك التحقيق يحوج الى تعرف المفردات
التي يقع منها الترتيب والتاليف ه كل تحقيق اي كل تحصيل لاثبات علمي والتاليف
اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لا بان يوجد تاليف من
اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل بما لا يعتبر فيه
الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم
الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف
من آ ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب آ ج او غيره
مما يمكن والمراد ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى تعرف
المفردات التي هي مواد التاليف والترتيب لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية
الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها
وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف
بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل
تحقيق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم
ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل ما هو اعم منه وهو التاليف
قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يتفاوت فيها ه اي لا من
حيث هي معقولات اولى وطبائع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات

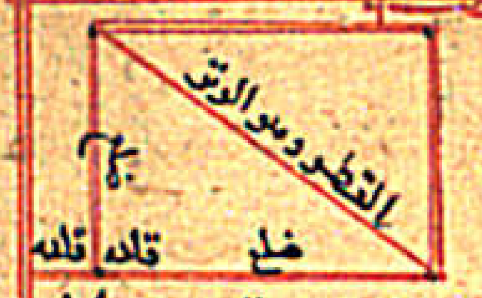
ثانية

ثانية

ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة
الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها **قوله** ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوال
احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف ه التاليف صنفان اول
وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات تذكر احوالها
الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي
مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها وتذكر احوالها الصورية في
باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية
في انباء مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس **اشاره** ولان
بين اللفظ والمعنى علاقة ما ه للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في
العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني والاوليين
وضعيتين يختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا
فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية
هي التي بين المعنى والعين **قوله** وربما اثرت احوال في المعنى ه الاستقلالات الذهنية
قد يكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما
تاردت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها
والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما يسري الى
المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها **قوله** فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان
يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم ه اي نظره في المعاني
انما يكون بقصد اول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد
بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشككها وساير احوالها في
دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها
على الجهة والجهة عليها وبالجملة ساير ما يذكر في شرايط النقيض والمغالطات اللفظية
قوله الا فيما يقل ه يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويعبر به
عن المعنى فانه يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة
العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها على المساواة حيث القضية
ودلالة صيغه السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجي بيانه **اشاره**
ولان المجهول بازاء المعلوم ه الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه
قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل
العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابلة الى التصور والتصديق

فان الاعلام لا تتمان الا بالملكات ولا ينقسم الا بانقسامها **قوله** فكما ان الشيء قد يعلم
تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق ه ينبه على عدم
التلازم بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل التلازم بين عدم الحكم مع
التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا ووجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل
بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول يسبق
التصديق والثاني لا يسبقه لانه متأخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور
الساذج **قوله** مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ه وكما يصدق
برهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس **قوله**
كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل
وغيرهما ه تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتألف
من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما
او ما هو اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط
الخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب تختص بها
وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي تقتضي تباينهما والنسب
المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به
ولذلك يقال له قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من
المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما باينه فالخط المنطق في الطول ما
يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعه مربعها
وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا **فنقول**
اذا فرض خطان متباينان في الطول منطقان في القوة كخطين تكون نسبة احدهما
الى الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل
اطولهما على الاصغر يسمى بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من
من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يعلم مثل كون
القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها ه الزاوية القائمة هي كل واحدة
من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة
ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية بضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط
ثالث معترض يتصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا
للدائرة التي تمر محيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط المثلثة وايضا
لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان هكذا فهذا القطر

الزاوية القائمة اذا اخرج احد ضلعيها احاطت مع الآخر بزاوية مساوية لها



قوي على ضلعي القائمة التي يوترها اي القطر يساوي مربعه
مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا
اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة
لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان
ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى
من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يتعرف وفي التصديق المجهول الى
ان يتعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك المسبوق
بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار
ولذلك لا يوصف بالعلم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال
علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف و
خص التصديق لتركبه بالتعلم **قوله** فالسلوك الطبيعي في العلوم ونحوها اما ان
يتجه الى التصور ليستحصل واما ان يتجه الى التصديق ليستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشيء
الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ه يعني بقوله ونحوها ما عدا
التصور التام والتيقن من التصورات الناقصة والظنون **واعلم** ان الحد يتألف من
الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد
وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل و
الرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل على الشيء في ماهيته والعرضيات
خارجة وتدل على الشيء في آثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما **قوله**
ونحوه ه يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها **قوله** وان يسمى الشيء الموصل
الى التصديق حجة فمنه قياس ومنه استقراء ه القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر
يقال قاس القذة بالقذة والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء
قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض
والمستقري يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلي **قوله** ونحوه ه يريد
به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم **قوله** وفيما يصار من الحاصل
الى المطلوب فلا سبيل الى ذلك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ه يريد بالحاصل
المعلوم مبادئ ذلك المطلوب التي مر ذكرها **قوله** ولا سبيل ايضا الى ذلك مع
الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب ه يريد بالتفطن
ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لا حصول المبادي وحدها ولو كان كافيا
لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان

البكر لا يحبك ان هذا مثلا يكن ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة
في عليه وعليه تقاس نية المقصود **اشارة** فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة
المناسبة لمطلوب مطلوب ٥ لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم
بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية
والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا **قوله** وفي
كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول
الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا
كان او غيره ٥ اي في حال مناسبتها والغطن للذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل
اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح
والحجة بان الاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما تلوهما من بابة كلامه
بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا **قوله** ولا ولا نفتح منه
فانما نفتح من الاشياء المفردة التي يتالف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح
الآن ٥ يريد به ما بين في كتاب ايساغوجي **قوله** ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ
على المعنى ٥ نبدا بما هو العدم من المقصود الاول من المنطق لاخلال المقصود اليه آخر الامر
اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة
بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط
به ثلثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث
على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على
سبيل الالتزام والاستتباع بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه
معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف
على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ٥ دلالة المطابقة وضعية صرفة
ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل وشرطهما ان لا يكون الاسم دالا
بالاشتراك على الكل وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس
على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الآخر **قوله** في الالتزام مثل دلالة
لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ٥ ذكر له مثالين احدهما اللازم
لا يحمل على ملزومه والثاني اللازم يحمل عليه فانا قال قابل لصنعة الكتابة ولم تقل الكاتب لان
الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب **الفاضل الشارح** الى ان الالتزام مهجور
في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى
البعض منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصلح لان

اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس يدل عليه
الى الاشخاص مختلف والجواب ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة
لا يجوز ان يستعمل علمها يجيء بيانه واما في ساير المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل
الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام
كما تبين **اشارة** الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان
حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه
شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما ٥ هذا البحث يورد احد مباحث
الالفاظ ولعل **الشيخ** اورده ههنا لتعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي
بيّنه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له انه مثلث
هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان
في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه
وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه
الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى
ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق
وح ان جعلا محمولا وموضوعا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في
نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف
الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد
وحده ومجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد
كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل
الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع
بالمواطاة بل بالجامع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة
عليه كما يقال الجسم ابيض المحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة** الى اللفظ المفرد
والمركب **اعلم** ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا والمفرد هو الذي
لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل
بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبدا لله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا
سميته بعيسى بل في موضع آخر تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وح يكون عبد الله نعتا لا
اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما خالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي
كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي سمته المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على
معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولنا حيوان ناطق ومنه قول ناقص

ف اي كل جزء قريب كالمحكوم عليه وبه والموصوف
والصفة والا انتقض باجزائهما ونحو زيد في الدار لان
في ليس تام الدلالة لكنه بعد لكونه جزء المحمول

مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد
الجزئين اداة لا تتم مفهومها الا بقرينه مثل لا وفي فان قول القايل زيد في او زيد لا لا
يكون يدل لكمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان لان في ولا اداتان
ليستا كالاسماء والافعال ❊ قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزؤه دلالة
اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله واشباهه اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع
ان لاجزايه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى
ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء
اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو
المولف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك ان
دلالة اللفظ لما كانت وضعيه كانت متعلقه بارادة المتلفظ الجارية على قانون
الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك
المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء
منه بحسب تلك اللغة او بلغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال
له انه دال عليه واذا ثبت هذا **فنقول** اللفظ الذي لا يراد بجزؤه دلالة
على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزؤه دلالة على شيء اخر او لا يراد وعلى التقدير
الاول لا يكون دلالته لذلك الجزء متعلقه بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك
الجزء بذلك الاعتبار لفظا براسه دالا على معنى اخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه
فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وكذلك هو التقدير
الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزؤه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه
على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم
وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين
لفظه ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخر على شيء واما
كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا تعلق بها
احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد
في المعنى شيء واحد كذلك على ما يليه سواء يسمى مركبا او مولفا ونرجع الان الى تتبع الفاظ الكتاب
فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا
زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ
وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزؤه لا يدل على شيء اخر فانه ان دل بارادة
اخرى على شيء اخر لا يكون من حيث هو جزؤه دالا في ما قصدناه وجعلنا بازاء اللفظ

مركبا فان الفرق بين المركب والمولف على الاصطلاح الجديد لا فايدة له فهذا
العلم **قوله** فمنه قول تام الا الذي هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل
الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف تشترك في انها اشياء وفي كونها الفاظا
مفردة دالة على معاني بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق
اولا بفصلين هما دلالتها في نفسها وفي غيرها وذلك لانه كما ان في الموجودات قايما
بنفسه هو الجوهر وقايما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه هو الذات
ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو
الحرف وهو الاداة والاول جنس نقسمه فصلان اخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة
الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل وتسميه المنطقيون كلمة
والفعل عند النحاة اخص منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضماير
كقولك امشي ايضا فعلا ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها
والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر **الشيخ** على ايراد حد
الفعل اذ هو متناول حدهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود
لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسه اعني
الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما
كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وقد يكون معينا
وقد لا يكون لكن وجود التعين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما اقتضى
الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا
وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل
والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس
الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل
على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجرده عن
الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يتعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو
الفعل لا غير وهو معنى قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده **الشيخ** ناقص
غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا انه لا يلزم
والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه
ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة
ما نقص فيها الدلالة على نفس المعنى فتحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قايما
وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني

المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاستعمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد يحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمائر وان كان مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال وهي تامة ثم تصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك تقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ولا يتضمن وقوعه في زمان متعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنا منها تامان بحسب النحو وهو ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد **وقوله الشيخ** ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع **قوله** في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة بما يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا لا انسان والفاقدة اياها وان قرنت بغيرها لا تكون تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس تاليف الا بعد الانضياف الى القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه تمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا تمنع من وقوع الشركة فيه فان امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكرى المحيط باثنى عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بما مطلقة والشمس الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما

الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجوده في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره **الشيخ** كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة** الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدا بتعريف الذاتية **اعلم** ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان نمنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون بعض اللازمة غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وحماد واراد **الشيخ** بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع وهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي لمعنى آخر كما يجي ذكره فيخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما تالف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى الجزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكلاهما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده ويكون لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشي لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشي آخر جعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشي الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخريين فان الاثنين مثلا لا تحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه

في الوجود دلاني التوهم الا ان الذات يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته
او بينتي ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير
علل الوجود وقد اشار **الشيخ** في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني با
المقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في
ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزء منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم الاول
من الذات وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي
لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بالمواطاه بل انما يكون اللفظ الدال عليه
جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه ليجوز العبارة
عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها
موجودة لعلل الماهية غير موجوده لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما
الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا
الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه **قال الفاضل الشارح** الامتناع عن
السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذات بالبال
ايضا الذي هو شرط في ان تظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه
لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبه من الفعل وذلك عند ما لا يكون الذات
مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع با
لايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب **اقول** وهذا فرق ضعيف لان
الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي
بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد **قوله** من حيث
يتصوره جسما فايده هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها
لا تمتاز عن علل الوجود الا هناك **قوله** وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا
بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو
فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان نفرق بين
المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث
وغيره لكنه يفيد الفرق في الوضع المطلوب **اشارة** الى الذات المقوم **اعلم**
ان كل شيء له ماهية فانها انما يتحقق موجودة في الاعيان او متصورة في الاذهان بان يكون
اجزاؤها حاضرة معها **ه** الماهية مشتقة عن ما هو وهو الذي به يجاب عن السوال
بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر
الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات

التي يحمل عليها الجمهور **قوله** واذا كانت له حقيقة غير موجود احد الوجودين او
غير مقومة به **ه** يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته
هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو كل ما عداه
لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك **قوله** فالوجود
معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم **ه** الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده و
غير اللازم لما لا يدوم **قوله** واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل
الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او
موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان
يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية
في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى
ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وكذلك نجد
مثالا لغرضنا من معان اخرى **ه** اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع و
اسباب الماهية هي الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة
من حيث الوجود في الخارج **قوله** فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور
وان لم تخطر بالبال مفصلة **ه** المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان
اذا تصورها ان يتميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا
عن غيره وذلك لقوته المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان
مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود معا ليس
لالتفاته بالقصد الاول الى حضور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب
تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول
من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه
بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بتصيير مستانف الالتفات مجردا عن
تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها
متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حضور
المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل ما له ماهية فانما يتحقق
مع حضور اجزائها وقوله وان لم تخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني
الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال
مثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى
كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه **قوله** فالذاتيات للشيء بحسب هذا

للموضع من المنطق في هذه المقومات ه اشارة الى الذات المتعارف بين الجمهور في هذا
الموضع فان الذات في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذات ههنا **قوله** ولان
الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية ه يريد بيان القسم
الثاني من الذات المذكور الذي لا تعرفه الجمهور وتقدم لتعريفه مقدمة **فقول**
المعاني التي لا يمنع مفهومها وقوع الشركة فيها يوجد من حيث هي هي لا من حيث انها
واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك بل من حيث تصلح لان تكون معروضات
لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير
ذلك وح تكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها شيء من حيث هي كذلك طبايع
اي طبايع اعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها
الذي جعلها واقعة على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي
فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة
تحصلها شيء يقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد تكون محصلة
تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها
وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني
قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية انما مقومة للاشخاص
المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص **قوله**
ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض
الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الماهية التي
هي ما هيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين
والوضع وغير ذلك كلها خارجة عن الانسانية المجردة **قوله** فهي ايضا ذاتية
فيما هو المقوم وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود ه
اشارة الى العرضي اللازم الغير المقوم واما اللازم غير المقوم ويخص باسم
اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها ه
لازم الشي بحسب اللغة هو ما لا يفارق الشي عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول
هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدايم فان المصاحب منه ما يصاحب دايما
ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون
والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاشياء لا تخلو
عن سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول
الخارج عن الموضوع الذي لا يفارق الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شانه ان

يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا يفارق الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم
الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح **والشيخ** عرف اللازم بانه
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من
العرضيات لا دايما او بالاتفاقات لكن مراد **الشيخ** تميزه عن الذات فهو تعريف له
بالقياس الى الذاتيات لا الى ساير العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم
الوجود **قوله** مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين هذا وامثاله من لواحق
تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا ه المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا
بالقياس لا الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع
الى ماهيته كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه
واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه
الى الاثنين فانهما قيس الى الاثنين صار نصفه ثلثه ومساوي الزوايا للقائمتين محمول
على المثلث تلحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق
الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه
لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات
لحوقا واجبا **قوله** ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه الثلثه ه اشارة الى كونها
عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم
قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب عن
مقومات غير متناهية ه وذلك لان مقايسته الى واحد مما عداه لا ينحصر في حد
فكما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهو مساو لنصف اربع قوايم ولثلث ست
قوايم وهلم جرا **وقول الفاضل الشارح** مشعر بانه جعل المحمولات
التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس
اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استشكل كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف
الذهن عند حد ما والحق ان كون الشي محمولا على شي امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر
خارج او لم يكن بالقياس الى شي فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون
الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زايدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك
كان المحمول الواضح من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب
القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما شاء في عدده كما هو الحال في
ساير الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والحاصل في امتناع كون
امثال هذه المحمولات مقومات هو ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء

لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لاكما استحسنه الشارح
من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** واشال هذه
ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم
مع كونها غير مقومة ه مطلوب **الشيخ** ان يثبت لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع رفع
ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه دما الواكل
ما يمتنع رفعه في الذهن هو ذاتي مقوم وذلك انهم وجدوا هذا الحكم محدودا في الخاصيات
السلبية المذكورة للذات فاورد **الشيخ** لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم
الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه
للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لا من ذات الموضوع او المحمول لما هي يعني ذلك اللزوم او
يكون بتوسط امر يغايرهما يقتضيه والقسم الاول ينبغي ان يكون المولف من ذلك الموضوع
والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني
ينبغي ان يكون المولف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يستعملها العلوم البرهانية على امثالها
وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية
لها كما ذكره في صناعة البرهان فقوله واشال هذه ان كان لزومها بغير وسط
اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة
اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير
مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب **الشيخ**
واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان
الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك والحل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال
بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم
شيئا بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا
معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك في العقل عن تعقل لازمه وذلك هو المراد
من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عنه عند حضور
المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه
ينبغي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما
بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد
وذلك لان اللوازم المترتبة التي تتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها
فقد يمكن ان تستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه
عن تلك الملازمات والتفاته الى غيرها ولكنها تقل في الوجود فضلا عن ان تكون

غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي يشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها
هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يتحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس
الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المودي
الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ولنرجع الى ما كنا فيه **قوله**
وان كان لها وسط تبين به ه اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع
في العلوم المكتسبة **قوله** غلت واجبة به ه اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا
بل انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط **قوله** واعني بالوسط ما يقترن بقولنا لانه
حين يقال لانه كذا ه اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به تقوم البرهان
على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان **الشيخ** اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى
اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم اليه البتة الا وقد بان في علم البرهان ان الوسط
في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان
مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون
مطلوبا لاستحالة تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط
عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا
فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا
ثانيا **فقوله** فهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم
بل كان لازما له ايضا ه اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم
لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى المطلوب
فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط او يكون
بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية
فلم يكن وسط اي لاحتاج كل وسط في لزومه الى وسط اخر وتسلسل وهو باطل لكونه
غير مؤد الى ثبوت اللازم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه
آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزءا من امور غير متناهية هي باسرها
الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن
وسط ولفظة لم يكن ههنا فعل تام **قوله** وان لم تحتج ههنا كان لازما بين اللزوم بلا وسط ه
اي لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني **قوله**
وان كان الوسط لازما متقدما ه اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع
متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا
الا انه لم يفصلها اختصارا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم اخر وقع

غير متناهية في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط
لما كان الوسط للاول لازما جاز كون هذا الوسط مقوما او لازما و لذلك قال لازم آخر
او مقوم وبابطال هذا القسم تعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام
مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال بعد
بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله فلا
يلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله
ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مفاوتا له ه مثال آخر للازم البين
وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى
بعض بشرط ان تكون من جنس واحد و الفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى
التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم ومأخذ البراهين بل مطابقته للوجود
والبرهان الذي اورده وادعى فيه القرب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل هو
ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها مما اقتضته من لوازمها بغير وسط
وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة
هذا خلف لين كما ذكره لان القسمة فيها ليست مستوفاة فان من اقسامها ايضا
ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على
سبيل الدور او التسلسل او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه
اشارة الى العرضي الغير اللازم ه واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم
لجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع ه انما لم يقل لجميع المحمولات التي تفارق
لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما
لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة
سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وقاعدا وقائما وحالما
يمكن ان يترتب باعتبارين فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي
عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون اشارة ولما كان
المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا
وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد به العرض العام اشارة الى
الذاتي بمعنى آخر وربما قال اهل المنطق ذاتي في غير هذا الموضع ويعنون به غير
هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ه
يعني بهذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يسمى هنا الذاتي و
الاعراض الذاتية وعلى ما رسمه كلها يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته

عني

نحو من الشئ حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهيات ربما يختص بالمركبات
وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر
اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي
وهو في القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي
الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير
واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور
وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي
في كتاب البرهان على اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تمايز
موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يبحث في كل علم عن موضوعه وقد يحمل على انواع
موضوعه وقد يحمل على اعراض اخرى له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في
علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الزوج وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون
ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه
وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان
جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يوخذ موضوعه في حده او ما
يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه وبالجملة ما يقوم موضوعه الا الخارج
عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى
عرضا ذاتيا وحينئذ يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بقيد الاولي
لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع
القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ان يقال ما يوخذ موضوع العلم
في حده قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة المساواة والاعداد
من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا التمثيل عن الذاتيات
يختص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به من الزوجية الانف ه المناسبة
المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة
وهي جنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير
ويتبرهن عليها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي
هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا
ذاتيا لموضوعهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال في المقادير
او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعا ه انما
قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان تحد حدا لانها

لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجتمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها

عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده فالاول المقومات

و الثاني اعراضه الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان تجمع جميع الاعراض الذاتية مثل ما يوخذ في

حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او

معروضيهما جميعا **واعلم** ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري

قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه

عبارة المتقدمين اوردها **الشيخ** في الشفا وتبعه نقلة المتاخرين وبين في الحكمة

المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف

يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بالموضوعات بل تعلقاتها بالعرض

وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل **الشيخ** عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره

ثم جعل الرسم الجامع منبها عليه هو ما يحمل على الشي لما هو هو اي هو الذي يقتضيه الشي لما هو هو

وقال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات ايضا اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية

اقتضاء العلة المعلول **واقول** ما ذكره **الشيخ** في الحكمة المشرقية في هذا الموضع

مرجع الى ان الاعراض التي يبحث عنها بما ينبغي تخصصها لموضوعاتها فتعريفاتها بحسب

اسمائها انما تشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقائقها في انفسها فانما

تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث

الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك

الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول

فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتمل على موضوعاتها من التعريفات

انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا تقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها

اما ما تقتضي الالتفات اليها فانما يكون مفهومها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار

موضوعاتها وينبغي ان تحد باعتبار موضوعاتها وذلك لان التعلق بالشي في الوجود غير

التعلق به في المفهوم ولا يطلع التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا

البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها

الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا تفهم من غير التفات الى موضوعاتها

وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة

الى غيرها والزوجية انقسام متساويين في العدد بحسب ما عرفها **الشيخ**

نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت

المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما

متساوين فقط وهو نوع من الانفعال ولا تكون شي من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد

ولا لغيرهما وكذلك باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين

فيها اتخالف الجمع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به ويخترع

من نفسه لها تعريفات اخر اما انا فمع اشتراكنا المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض

بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناول لموضوعاتها كانت

تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا

نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا

نابى من ان نجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي

بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه **الشيخ** وكثيرا ما يطلق اسم الحد على ساير

التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه **واما** الرسم الجامع الذي اورده

الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض

الذاتية الاولية فقط ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس

الاجناس والفصول وفصولها وساير الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح

معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا **قوله** والذي يخالف هذه

الذاتيات مما يلحق الشي لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما

يلحقه لانه جسم اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم وهو اخص

منه وكذلك كلحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان **ه** لم يذكر قسما من الاقسام

المذكورة وهو ما يلحق الشي لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة

بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان للتعجب المساوي له واما العارض

الذي يلحق المثلث لوسايط بينهما ولعل **الشيخ** لم يذكره لدخوله فيما سبق ايثارا

للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح **اشارة**

الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون

بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو **ه** هولاي لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو

حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكى عنهم او عن

امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على حمق ما يودي اليه ظنهم الفاسد

مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا اعم عنوانا للذاتيات اجزاء الماهية فقط

والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو عندهم

فرق ولاجل ذلك **قال الشيخ** يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل

انهم يقولون كذا لما ثبت بعضهم للفصول وراهما وحدها غير صالحة للجواب بما هو

ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام لنحو الجنس
وهو المراد بقوله فان يشتق بعضهم كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو
من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم **قوله** ثم تتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في
ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اسا تسمونها فصول الاجناس وستعرفها • فقال
تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا بنوا على ما بينا فصرح انهم وذلك
بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس
وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما
فرغ **الشيخ** عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب انما
هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق بجميع المقومات يعني بذلك
ما سبق بيانه حتى ذكر ان كل ماهية انما يتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها فلذلك
يجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشأ غلطهم **بقوله** وذلك لان القوم لم
يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو
جزء الماهية يعني الذاتي **قال الفاضل الشارح** والفرق بين الداخل
في جواب ما هو والواقع في طريق ما هو ان الجزء اذا كان مذكورا بالمطابقة كان مقولا
في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه **اقول**
ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على
عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي
هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب
وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول
في طريق ما هو هو الذاتي الاعم ويصح ان يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق
ومما يؤيده ان **الشيخ** عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما
يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي
الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حينئذ ايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم
او لا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي
فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية **قوله واعلم**
ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه
واما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في
هذا السؤال تحقيقها والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة
ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا

على

على المفهوم المستحدث وياثروه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو
عادتهم وانت عن قريب ستعلم انهم عن العدول لعن الظاهر في العرف غني • سائر ذلك
المباحث العلمية ما تعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها يجب ان تحمل الالفاظ
على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم
ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع **الشيخ** الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد
سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يتبين في باب المطالب ثم بين
ان المعنى الذي جعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع
ما يعمه الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو
ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق
بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن
عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي
الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام
مصطلحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها مما يشنعون كثيرا به وليس يمكنهم ذلك
مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على تبيينه **اشارة** الى اصناف
المقول في جواب ما هو **اعلم** ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف
ثلثة • يعني بالعرف اللغوي المذكور وجه الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان
يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني اما
ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف
الجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان
شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال
فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام
الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال
الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان
الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالي الشركة
والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو
ثلثة لا تزيد ولا تنقص **والشارح** جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية
المحضة ماهية شخص واحد وتمثل بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من
الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب **قوله** احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة
الحد على تمام ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون

ف ق
اذ لو اصطلحوا على اطلاق الذات
الاعم ولا يكون ذلك الا باشتراك
الحصة دونه نظر

بحسب الاسم ويجاب به عما هو بحسب الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو
طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يرد بدلالة الحد
على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل قال على ما هية الاسم ليتناولهما **قوله** والثاني
بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وثور
وانسان ما هي وههنا لك ان تجيب ولا يحسن الا الحيوان ٥ اما انه لا يجب اي لا ينبغي
فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن غيره فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان
المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذكر التفصيل **قوله** فاما
ما هو اعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة
واما الفرس والانسان ونحوهما فاخص دلالة مما يشمل تلك الماهية ٥ هذا شروع
في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا
له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك
بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا
يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان
والمحقق يقول ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل به
الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان
يكون الفصول ماخوذة من علل مختلفة وح تكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد
منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا تدل عليه ذاته الا بعرض ذاتي
له يشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان
فان وجد له عرضان لشبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم
وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك
في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ
الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض
الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان اي فرضنا
قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب
المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس او قوة حركة وكذلك مفهوم الاسم فهو
انه شيء ذو ابعاد ما وما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق
الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الا جسما ٥ يريد ان الفصول
والعرضيات كلها لا تدل على اصل الماهية التي تدل عليها الجنس الا بالالتزام وذلك لان
الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي تحصله

او يكون



او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك
داخلا فيما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف **قوله** واذا قلنا لفظة
كذا تدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام ٥ يريد ان هذه
الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها **الشارح** وادى
به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والحيلة في اختصاص المطابقة
والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما تقصد بالقصد الاول ان يطابق المسؤول عنه
دون ما عداه ثم تعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بها
فتبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا **قوله** وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام
غير محدود ٥ اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم
الاسم وتناولها وما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها
غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له **قوله** وايضا لو كان المدلول عليه بطريق
الالتزام معتبرا لكان ما ليس يقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا
فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا
لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح مما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول
لتلك الجماعة انها حيوانات ٥ هذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع
لان ما ليس بمقوم كالخواص قد تكون صالحة للدلالة بالاتفاق في ساير المواضع
والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو
عن الاجناس وايضا **الشيخ** قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه
الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع
ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا
اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على
التخصيص بهذا الموضع **قوله** وتجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك
فيه من المقومات المشتركة بينها دون التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا
انما تخلى عما يخص كل واحد منها ٥ يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها
تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه
المختلفات المسؤول عنها ويخلى عن فصل كل واحد منها **قوله** هذا واما الثالث
فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما اذا سئل عن جماعة هم زيد
وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس ٥
اي من غير تغيير العرف اللغوي **قوله** واذا سئل عن زيد وحده ما هو ليست

اول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انسان ٥ اشارة الى الفرق بين ذين
فان الاول قد مر بيانه و الثاني انما تطلب به العوارض المشخصة فيكون جوابه
زيد او ما يجري مجراه **قوله** لان الذي يفضل فيه زيد على الانسانيه اعراض ولوازم
لا سببات مادته التي منها خلق في رحم امه و غير ذلك عرضت له ٥ يريد ان يفرق
بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعله اشياء مختلفة الحقائق كالانسان
والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان فتجعله اشياء متفقة
الحقيقة كزيد وعمرو ولبيان ذلك نقول ان **نقول** من الكليات ما قد
تصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا
عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما تصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنه وهذا الاخير قد يكون غير
متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل
بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا
بنفسه اوليا انضاف الى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال
على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط
وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق العرضيه الا ان
اللاحق مخط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم
في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار
الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون
معه شي فان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي
بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحتمل انسانا
ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلا
به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين
والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد
من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدم في العقل بالطبع الا انه في الخارج متاخر
عنه لان الانسان ما لم يوجد لا يعقل له شي يعمه وغيره وشي يخصه ويحصله و
نصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق
والاشياء التي تنضاف اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل ربما تجعله

مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك الانسان
فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى فتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء
التي تدخل عليه فتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك **فنقول** لما كان الانسان نوعا
كما قلنا كان متحصل الوجود فكان كل ما يضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا
بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية
الاشخاص في ذاتها واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفضل فيه زيد على الانسانية اعراض ولوازم
لاسباب مادته التي خلق منها **قوله** ولا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها
في اول تكونه ويكون هو هو بعينه ٥ اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد
تحصله فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود
لم تتبدل انسانيته **قوله** وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية
الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يجعل انسانا اما ان يتم تكونه مما
يكون منه يكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان
يريد ان الماهية لا يمكن ان تكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشي الذي هي
ماهيته **قوله** وليس يحتمل المتقدم المذكور من انه لو لم تلحقه لو احق جعلته
انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايرها يعني اللاناطقية او الصاهلية
لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني
يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك ٥ الواحد الذي كان امكن قبل ذلك ان يكون انسانا
ومراده من ذلك الاشارة الى انها تحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل مع بقاء
الماهيه **قوله** بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا ٥ اشارة الى تقدم
وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل
متقدما على نوعه **قوله** فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير ذلك الحكم
وليس ذلك على المنطقي ٥ اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها فصولا
في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور
ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف
بالحقائق والتي لا تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عنه

النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة ومجرى الرسوم

الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول يقال على ما تحته في
جواب ما هو فاما ان يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان
يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا

والاول يسمى جنسًا لما تحته والثاني يسمى نوعًا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد
من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعًا له وبالقياس اليه وهو ظاهر
قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ه
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس
والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن
النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته
فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تختص باسم نوع الانواع
تناول الجنس للانواع والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه
باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن
تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى فثلثة اشياء احدها
اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل فالآخر
لا يجب فيه ذلك وان كان جائزا والاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينته
المضاف للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه
على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا
يكون تحت جنس **قوله** وربما يسمونه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين
لدلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص
وهو اظهر فان الاول توهم ان تكون لم يسموا الاول لظنهم ان النوع في الموضعين
له دلالة واحدة والثاني لظنهم انه له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على
الاول ان يكون كلما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس
تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد **الشيخ** ليس الا انهم
ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للحقيقتين دلالة واحدة مختلفة
بالعموم والخصوص لكونهما مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بملاصقة الاشخاص في
الموضع الآخر **اشارة** الى ترتب الجنس والنوع ه **قوله** ثم ان
الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع تترتب متنازلة ه اي ربما يترتب لان
ترتبه ليس بواجب في جميع المواد **قوله** وجب ان تنتهي ه وذلك لانها لو لم تنته
في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا نهاية لها متوقف تصوره
على اخطار جميعها بالبال **قال الفاضل الشارح** وايضا لوجب ترتب
العلل المعلولات لا الى نهاية وذلك لان كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو
محال عليها ثبتت في الالهيات ولو لم تنته في التنازل لما تحصلت الاشخاص

الانواع

والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما
يليها **قوله** فاما الى ماذا تنتهي في التصاعد وفي التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية
والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف
فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس
وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها
وان لكل واحد منها في مرتبته خواص ه يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها
ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي
من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة
في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض
الذاتية المذكورة **قوله** واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها
دون المتوسطات والسافلة كان ذلك منهم وهذا غيره منهم خروج عن الواجب وكسما
ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة ه يعرض على سائر المنطقيين فان متقدميهم الذي هو
المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها
وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئ في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها
شبه مصادرة لهذا العلم لا اجزاء منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها عليه
ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بالنظر فيها يجري
مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم
خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود و
اكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه
تحت اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المميزة
ولا سائر المحمولات التي يتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب
الاغلب كما يبين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا ينحصر في عدد فانما
يستغنى عن ايرادها باشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من
حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ
الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء ربما يستعملها او
لا يستعملها اي معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها
متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون
معرفته انفع في علمه كان ذلك منهم وغيره منهم خروج عن الواجب الا انه لما تصور
امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض

اماني النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزأ من علمه وهذا دأب اصحاب سائر
الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تمييز تلك الصناعات
وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها **اشارة** الى الفصل واما الذاتي
الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا
شك في انه يصلح لتمييز الذات عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ٥ كل ذاتي
اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون
داخلا في ما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة
اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في
جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون مما يختص ببعض تلك الكثرة بالفردية
وما يختص بالبعض مقوما له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي
لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى
قبل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج
المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل
والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا
يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا
وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك
الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني
فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن كل ما في الوجود
اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله
عما يشاركها في الوجود او في جنس ما **وقد ذهب الفاضل الشارح**
وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على
ذلك تجويز تركب الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن امرين متساويين له ليس لو
احدهما جنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا الاصول التي بنوا
عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات **قوله** ولذلك يصلح
ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب به التمييز المطلق
عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل ٥ نبه
على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق هو اوفق لعرف اللغة

كما بين في جواب ما هو بقوله فاي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب
به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى الشيء او ما يجري مجراه فقال اي شيء
هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها عما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف
الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض **الشيخ** في التلفظ بالوجود والشيء
ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين
للماهيات عليها فيتم **الفاضل الشارح** فانه لا فائدة لذلك ههنا **قوله**
وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون فصلا للنوع المتوسط
فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان
وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه ٥ لما فرغ من بيان ماهية الفصل
يشرع الى الاشارة التفصيلية الى انقسام كل واحد من الذاتيات التي لا يصلح لجواب
ما هو بالقياس الى شيء تكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من قبل
القائلين فيما مر بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واجاب بيانه الى هنا الموضع
بقوله فتعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو **قوله**
وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم
يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه
الى الجنس المحصل به والثاني بقياسه الى النوع المحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق
يقسم الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه مقوم للانسان بكونه ذاتيا له **واما**
قوله الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه يعني كونه
سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزأ منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب
اعتبار الشيء الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي
يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل معها
مضافا الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل
ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه **اشارة**
الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية
والخاصة منها ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث
ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم ٥ لما
فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما يعرض لنوع
موضوع ما والى ما يعرض له ولغيره الاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون
الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط

كاللون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كتسوي الزوايا الثلث
للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص موضوعاتها كالضاحك
بالطبع للانسان وخاصة ببعضها كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له
ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد تكون بالقياس الى شي لا توجد فيه
وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس
دون الطاير ولا بالقياس الى شي بل على الاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه
وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون **قوله** واما
العرض العام منها فهو ما كان من شانها موجودا في كلي وفي غيره سواء عم الجزئيات كلها
او لم يعم والعرض العام ايضا قد يكون اينا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير
كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنايم للانسان وقد
يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له **قوله** وافضل الخواص ما
عم النوع واختص به وكان لازما لانها رق الموضوع وانفعها في تعريف الشي به ما
كان بين الوجود له مثال الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث
الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات
ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين وافضلها
بالاعتبار الاول ما تكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره
بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما تكون مع ذلك بينة الوجود
له فان التعريف بالخفي غير منجح **قوله** ومثال العرض العام الابيض للبيضاني
البيضاني طاير يقال له باليونانية ققنس وموضوع لد غير معلوم وقد يذكر له
قصة ويمثل في الماضية كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا العرض مطلقا
وحدوا عنه العام ومخلفوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي
يقال مع الجوهر وهذا ليس من ذلك في شي بل معنى هذا العرض هو العرضي ه المشهور
عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط واطلاق الخاصة على ما
يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي قسيم الجوهر هو ما
يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة
عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان
العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا
عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة
قوله وقد يكون الشي بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا

عاما فان

فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان ه
كل واحد من الخمسة انما تكون واحدا منها بالقياس الى شي فان الجنس جنس لشي والنوع
نوع لشي ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشي نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد تمثل في هذا
الموضع بالملون فقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا
الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور
ولكن لا يناقش في الامثلة **تنبيه** فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع
والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة
تحتها بالاسم والحد ه هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه **قال الفاضل الشارح**
الاستقراء يدل على ان **الشيخ** عبر بالاشارات في هذا الكتاب عن فصول تشتمل على احكام
تثبت بحجة تكتسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما
سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع
ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه
الخمسة **والشيخ** اقتصر على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على
جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه
ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو **فنقول**
انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المخصوصة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات
والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا تعتبر كونه محمولا على شي انما تعتبر كونه
محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر **والشيخ** قد نبه عليه بقوله تشترك كلها
في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحتها من حيث
هو نوع اضافي بل بالقياس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل
والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير
اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية
لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة
وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست مقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة
بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه القسمة وما يجري مجراها
تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا **فنقول** الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع
في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص
فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى الذاتي وهو
الفصل والعرضي وهو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة بالقوة مشتملة على قسم اخر

٨

ومنها ممكن وقوعه في جواب ما هو ولا ان ترتب او لا تعتبر ترتيبه جنس عام ومنها النوع
الحقيقي فتكون بالقوة مسدسة ولا يخيص عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج
الاصناف **اشارة** الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة
الحقايق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشي في جواب اي شي هو في جوهره
والنوع يرسم باحد المعنيين بانه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط في
جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني بانه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا
والخاصة ترسم بانها كلية يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي
والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير
ذاتي ٥ الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوايل رسومها والكلي يقع
بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا لحقها
اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد
مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل الحامل في
جواب اي شي هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل ايضا في جواب اي شي هو الا انها
انما تفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا **وقال** في رسم النوع الاضافي ان
الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه
لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل
هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشي امر عارض لماهية الكليات غير مقوم
اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل
عليها او لم يحمل او انما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فيما يعرض له بعد تقومه و
كذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة
لبيانا تها المتقدمة **اشارة** الى الحد الحد قول دال على ماهية الشي ٥ هذا
حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد
منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه قد
يكون ناقصا يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر
ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على
بعض بحسب ازدياد الجزء الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب
الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام
والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد
والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة

بالتشكيك

بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق
هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا
قوله ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من
جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله ٥ اشارة
الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات **واعلم**
ان الشي الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في
العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس
والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية
والتركيب الخارجي قد يكون من اشيا ملتيمة شيا واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى
والصورة في الجسم وغير ملتيمة شيا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شي وما
حل فيه كالسواد والجسم في الاسود او من شي واضافته الى غيره كالرجل والابوة في
الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما تطول ذكرها وكل مركب خارج العقل
مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه **اما البسايط**
فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها **واما المركبات** العقلية فهي
التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور
تلك **واما المركبات الباقية** فحدودها مولفة من حدود بسايطها ان كانت
ذوات حدود والا فمن رسومها **فقول الشيخ** الحد قول دال على ماهية الشي يدل
على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون
يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد
عليه وهو قولهم ليس حد مركبا من جنس وفصل **قوله** وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك
وما هو خاص به لم يتم للشي حقيقة المركبة ٥ يريد بالمركب العقلي الصرف فان سائر
المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص **قوله** وما لم يكن للشي تركيب
في حقيقته لم يدل عليها بقول ٥ يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط
قد تدل عليها بقول ولكن لا تدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن
ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا
كان مشتملا على لوازم يقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول
يقوم مقام الحد في افادة الغرض **قوله** فكل محدود مركب في المعنى ٥ ههنا
صرح بانه يريد التركيب العقلي **قوله** ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد
ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار

في البسايط العقلية كالنفس والنقطة والآن

قوله في الاصطلاح المذكور ... جواب ما هو ... الماهية ... جواب ما هو

يتفضل بعضها على بعض

احسن بل ان يتصور به المعنى كما هو ۵ الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز
فحسب و لذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشي حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات
و العرضيات جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان
ان الغرض من التحديد هو تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه
واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشي
الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب
تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا
فرضنا ان شيا من الاشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد نظن ان الحيوان له بعد
كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس و المتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى
في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي و الحد الذي نطلب فيه ان يتحقق ذات الشي وحقيقته
كما هو ۵ تدرج الكلام في كيفية اشتمال الشي على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته
و المنطقي من حيث هو كذلك يغلبه الحكم بوجوب ايراد الفصول جميعها حتى يتم المقومات ۵
قوله ولو كان الغرض في الحد التمييز الذاتي كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم
ناطق مائت حدا ۵ هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من
الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت
عندهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان ليشارك الافلاك و الملائكة بزعمهم في كونه
حيا ناطقا ويميز عنها بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين وهو ق
تنبيه اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد محدودة وهي مقومات
الشي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي يجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم
يمكن ان يوجز و الا ان يطول الا ان ايراد الجنس القريب يغني عن تحديد واحد واحد من المقومات
المشتركة اذ كان اسم الجنس هو يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول
وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز و الحذف اذا كان الغرض بالحد
تصور كنه الشي كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سهى ساه او نسي ناس اسم
الجنس ولم يبدله بحد الجنس لم نقل انه خرج عن ان يكون حدا واستعظمنا صنيعه في تطويل
الحد فلا ذلك الايجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ
فيه الواجب من الجمع و الترتيب ۵ الوهم في هذا الفصل سوغلط جماعة من المنطقيين
في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم
الاسم او ما جرى مجراه و التنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد
افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب فايدة وهي ان الحد لا يتم بجمع

المقومات بل يجب مع ذلك ان ترتب فيقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول ليتحصل صورة مطابقة
للمحدود قوله وكثيرا ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز ويستعمل
الرسوم عن قريب ۵ يريد بذلك الردع عمن يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر بعض
اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة
المطلوب قوله ثم قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا ايضا بيان الشي المجهول
مجهول لان الشي الوجيز غير محدود فربما كان الشي وجيزا بالقياس الى شي طويلا بالقياس
الى غيره واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية خطاء قد ذكر لهم في كتبهم
فليتذكروه ۵ يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان فيها موضعا يشتمل على
تخطيته تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها
واعلم ان الحد مضاف الى المحدود و لان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته
ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته اشارة الى الرسم
واما اذا عرف الشي بقول مولف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع
فقد عرف ذلك الشي برسمه ۵ ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده هو ان يقال هو
قول مولف من محمولات لا تكون ذاتيات باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب يراد
به تعريف الشي و الرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد
التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات و العرضيات
الناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين
منه ومنه ردي وهو ما خالفه فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول
ما ليس منه او يخلو عما هو منه و ربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ
التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح
وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون
معرفة المرسوم به دورا لا يتحلل ادعى حله به وهو قوله تقيد اللوازم غير المساوية
بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا و يعرف به ولا يلزم الدور فان
الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان انتقال المساواة
في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة و الشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي
الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا تفكر الباحث عن الشي فيما يكشفه
من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية له ولا يلزم الدور ثم انه
يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة

واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو احد
رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منهما لا يدل على الشيء المطلوب
بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة
لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرحت بها اقتضت لفظا آخر
بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم
في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم
امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي
وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرد انما لا يغني لا يكون الا مؤلفه **قوله** واجود الرسوم
ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان ماش على قدميه
عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا ه وذلك لان
اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص بها اما ما ذلك
الشيء في ذاته وجوهره فلا تدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات
ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به **قوله** ويجب ان يكون الرسم بخواص
اعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن
رسمه الا للمهندس ه هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال
الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض
الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين وما تمثل به في آخر الفصل وهو ان
رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون ايضا للمهندس الا بحسب
الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه
وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم
اشارة الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا
عرفت نعتت بانفسها ودلت على اشكال لها في غيرها ه هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود
والرسوم من كتاب الجدل وتسمى هي وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم
يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق
بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان
يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان
يستعمل فيها الالفاظ الناصة الجيادة المعتادة ه يريد بالحدود الاقوال الشارحة
مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول
عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويعرفان

ويعرفان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي المادة
يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق غير حقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على
الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله واسال القرية والمستعار في المفردات
كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة
هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي
التي تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية
في اللفظ فقد يسمج جدا فاستعمال مثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى
كشف وبيان فيلزم احتياج قول الشارح الى شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر
عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها المموهة او المغلقة
وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي
يعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله** فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب
معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل عليها اريد به ثم ليستعمل ه
قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك
اشياء لم يدركها واضع لغته او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغته فلم يضع لها
اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة
فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة
والتشبيه وغيرها طريقة مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون
خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات
القياس والاستقراء **قوله** وقد يسهو المحرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو
مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا
ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار وربما تعدوا فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة
وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا بهذا فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا
بالشيء اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها تقع
المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها
انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك
واما المضمر فهو ان يكون المعرف به شيئا يحتاج تعريفه الى التعريف بالشيء وان لم يكن
ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين
ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون الشيئين

بابهما اسان . ولا بد من استعمال الاشياء في حد الشي من حيث هما شيان ٥ هذه

في المواضع المعدودة فمنها تعريف الشي بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى منه

ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور

خفي وجمع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوى ردي لانه لا يفيد مطلوب

وبالاخفى اردى منه لانه عري عن الافادة وبنفس الشي منه لان الاخفى يمكن ان يصير تقدم

معرفته في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشي والدوري اردا منه

لان الاول يقتضي ان يكون للشي على نفسه تقديم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات

فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي ادار في الحقيقه والامثلة مذكورة في المتن

وقد اورد في مثال التعريف بالمساوى تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل

الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقه فتعريفه

به تعريف بالمساوى بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب

الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة وتعريف الملكة يقتضي دورا قوله وقد يسهو

المعرفون فيكررون الشي في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة

التي سفوق تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا

الغلط قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والآحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول

ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حد الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس

حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا ٥ التكرار قد يقع للمحدود في الحد

وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزايه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب

الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه

فمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض

اجزايه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة

كما يكون في الجواب عن سوال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا يحتاج

المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى

السوال القبيح لولا السوال بحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات

والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشي وعن عرض ذاتي له فيقع الشي

مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه فرودة كما في

والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لما كان الحد الا مع ذكر الانف لان

الفطوسة تقعير مختص بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال

صفة صاحب الانف حتى يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد يقال في

في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا

انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان

يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما

يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وح يكون معناه انف شخص ذو

تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون

الا في الانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شي لا يكون

ذلك الشي له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار

في الاضافيات فسيجي بيانه قوله وهذان المثالان قد ناسبا بعض ما سلف مما سبق

اليه الاشاره ولكن الاعتبار مختلف ٥ بعض ما سلف تعريف الشي بنفسه وبما لا يعرف

الا به والمناسبة هي وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشي بنفسه انما يشتمل على

تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزايه ولكن الاعتبار

مختلف لان السهو من جهة تعريف الشي بما يقتضي تقدم معرفته على نفسه غير السهو من

جهة تكرار ما لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون

الشي بما لا يعرف الا بالشي هم في حكم المكررين المحدود في الحد ٥ وذلك لان القايل الكيفية

ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار المحدود في الحد

والمراد بان التناسب بين المجانس وهم تنبيه وانه قد يظن بعض الناس

انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم ان كل واحد

منهما بالآخر فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشي الا معه وبين

ما لا يعلم الشي الا به وما لا يعلم الشي الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشي مجهولا ومعلوما

مع كونه معلوما وما لا يعلم الشي الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشي لا مع الشي ومن القبيح

الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو الذي له

ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس

الطريق هذا بل ههنا ضرب آخر من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الحيوان تولد آخر من نوعه

من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شي يتبين بالابن ولا فيه

جواله ٥ المتضايفان يكونان معا في العقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشي بالمساوى

فيجب ان يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا منه

معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله

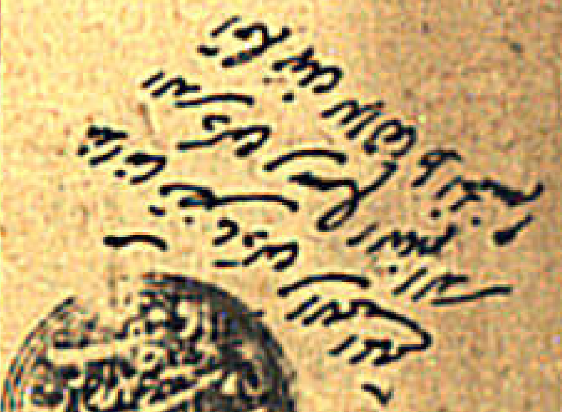
ما ذكره في حد الاب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وقوله

من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يصف

معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب وتخصّ البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن
من هذه الحيثية **قوله** ولا نلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع
وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا ما اردناه الآن من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه
نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق ه رسم الجنس في التعليم
الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى
غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور فظن الشيخ من الرئيسين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي
على ان المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر يجب ان يوجد كل واحد منهما
في حد الآخر واشار **الشيخ** في الشفاء الى انه ليس محل شك بل زيادة الشك
بتعميمه لجميع المضافات ثم بين انه كان بازاء لفظة النوع في اللغة اليونانية كان في
الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة والنوع
المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس فلم يكن دورا

النهج الثالث

في التركيب الخبري ه **اشارة** الى اصناف القضايا هذا الصنف من
التركيب الذي نحن فيه مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله
انه صادق فيما قاله او كاذب ه قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر
المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما يكون دوريا والحق ان الصدق والكذب من
الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اريد تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه
من بين ساير التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون
ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن
البيان او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك
الشيء انما لتخصه وتجرده عن الالتباس وانما يكون دورا ان لو كانت تلك الاعراض
ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف
التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا
ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل احد الصدق او الكذب عليه كما لو وقع اشتباه
في معنى الحيوان مثلا امكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون
دورا **قوله** واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك
فلا يقال لقائلها انه صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد تعرض عن الخبر في بعض النسخ
حيث قد تعبر بذلك عن الخبر ه وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق
الكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد



صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال اليس قلت كذا ويراد به انك
قلت وبالالتماس كما يقال تفضّل بكذا ويراد به اني اريد تفضيلك به وكذلك في ساير ها
قوله واصناف التركيب الخبري ثلثه ه وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب
يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب
المشتمل على الحكم منها لا يكون الا الحمل للبعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات
بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل
بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من ان يتعلق
بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا والذي
يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو
المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثه وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه
نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولينا عن خبريته المتعينة وقد
يتغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة
فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصل خبريتها
فنصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر
وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي
دون الاصطلاح **قوله** اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او
ليس محمولا عليه مثاله قولنا الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري
مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول
وليس حرف سلب ه ما يعدم الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات
في بعض احكامها **قوله** والثاني والثالث يسمونهما الشرطي ه اما المتصل فانما سموه لان
يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق به لانه يشاكله في التركيب
وايضا حقيقة الشرط هي تعلق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك
سميا شرطيين **قوله** وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما
عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان في
الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الآخر ويتبعه ه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب
بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف **قوله** وهذا يسمى المتصل او الوضعي
او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل
قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة



ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا
اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه
قضايا فوق واحدة قال اما سمي المتصل وضعا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم
للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي غير المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه
فقط وباقي الفصل غني عن الشرح **اشارة** الى الايجاب والسلب قال الايجاب
الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا
في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة حتى
في اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان
ليس بحجر وحال تلك الحال قال ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم
على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال
هندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات
موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل
كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه
بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع
الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته كنا
قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا
او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط
كنا قد خالفنا مقتضى الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت
والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا
يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم
مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب **قوله** والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه
الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء اخر بعده والسلب
المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا
وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل
قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين قال الاتصال قد يكون
باللزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق كما في قولنا ان طلعت
الشمس فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم

التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من
المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو
الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك الايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال
والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة
منهما واجزاء المنفصلة لا تستحق ان يسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها
غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق لانه يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك
ذكر **الشيخ** التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة** الى الخصوص و
الاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما
موجبة او سالبة مثل قولنا زيد كاتب او زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا
ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام بجميع ما يجب الموضوع
او غير عام سميت مهملة اما موجبة او سالبة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر
فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتركه وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا
مهملة في لغة العرب ولتطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق لذلك فلصناعة النحو فلا تخلطها
بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى
محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا
كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر قال جميع ذلك
ظاهر **قوله** وان كان انما بين الحكم في البعض ولم يتعرض او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية
اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب قال نقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض
الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا
من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلاف ولا فلا فائدة التخصيص
وذلك ظن كاذب لان الحكم على المثال انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون المحتمل والحاصل
ان صيغة المحصورة الجزئية يدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم
احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه **قوله** واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب
او ليس كل انسان بكاتب فان نحو اما واحد وليسا بمعا في السلب قال اما قولنا ليس بعض الناس
بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما
قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي
اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق
معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق
السلب الكلي يصدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل ان هذه

الصفة تستلزم الجزئي قطعاً وتحمل معها السلب الكلي كما كانت الصفة الاولى من غير تفاوت
فهذا معنى قوله فان نحواهما واحد وليسا بمعان في السلب فحوى الكلام سوما نفهم عنه على سبيل القطع
سواء دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله واعلم** انه وان كان قد تدل في لغة العرب الالف
واللام على العموم فانه قد تدل به على نفس الطبيعة فهناك لا تكون موقع الالف واللام هو موقع
كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع ولا تقول الانسان
هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جزئي ذكره او عرف
حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه وتكون القضية ح مخصوصة **واعلم** ان اللفظ
الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واو
ومثل همه بالفارسية في الكلي السالب ه قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع
فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما
تصير شيئا من ذلك بانضياف امر اليها يخصصها به فلا تخلو تلك الطبايع اما ان حكم عليها من
حيث هي او حكم عليها مع امر يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع امر يجعلها واحدا شخصيا معينا
ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة
والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا
الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على نفس الطبيعة كما في قولنا الانسان عام
ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على الشخص ويسمى لام العهد كما في قولنا قال
الشيخ وهي مخصوصة وبانه الفصل ظاهر **اشارة** الحكم المهمل **واعلم** ان
المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة يصلح ان يؤخذ كلية ويصلح ان يؤخذ جزئية
فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان نجعلها كلية ولو كان ذلك لكنا نقضي عليها بالكلية
والعموم لكان طبيعة الانسان تقتضي ان تكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها انما كانت
تصلح ان تؤخذ كلية وهنالك تصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك
المسلوب ولا تصلح ان تؤخذ جزئية ففي الحالتين تصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية
وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان تكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا
حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان بمعنى في قوة
الجزئي فلا مانع ان تصدق كليا ه الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة
القضيه لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل واحد منهما ولا تخلو
في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية من غير
عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن تحوي القضية الحكم
على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما

قيل

قيل في قوتها لا انها ليست تدل بالوضع على ذلك بل انما بالعقل **والفاضل** الذي حكم بان دلالة الالتزام
مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة هي دلالة الالتزام والفاظ
الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في
العلوم فاذا القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع **اشارة** الحصر الشرطيات
واهمالها والشرطيات قد توجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت
الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت
ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر
السالب الكلي واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما
ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس
كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما
دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب ه حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال الاجزاء
في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميمهما او تخصيصهما يقتضي الحصر
والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا تقبل الشركة
يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فنقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية
ليست بتكثر مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك
وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد
يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة
بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان
كل حال يمكن ان يعرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة
او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة
في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت
كليته هذه فجزئيته ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما اختص ببعض
الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا
دون ساير الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في الباب
واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي والجزئي صادقا بل الصادق
اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما تقتضيه النقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاقية
فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي
وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي

صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وحرسه على قياسه وقس سلب
الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فمتروك التعميم والتخصيص والخصوص على
قياسه **واعلم** ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الجاري في المنفصلة
فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات
وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما تكون مثلا بين الزايد والناقص في حال
لا تكون للتساوي وجه دون ساير الاحوال واهمالها على قياس ذلك واما سلب العناد فقد تتفق
اما صدق الاجزاء معا او كذبهما معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان تتفق صدق هذا
كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها
وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب **اشارة** الى تركيب الشرطيات من
الحمليات يجب ان تعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل اول الامر الى اجزاء
بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسايط او ما في قوة البسايط اول انحلالها
والحملية اما ان يكون جزآها بسيطين كقولنا الانسان حيوان او في قوة البسيط كقولنا الحيوان
الناطق المايت يمشي او ينتقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء
واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد ه قد ذكرنا ان المركبات من المفردات
هي الحمليات والمركبات بعدها التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل
الشرطيات الى المركبات الاول قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها تنحل
الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح **اشارة** الى
العدول والتحصيل ولما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كما تقول زيد هو غير بصير ه
لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب
اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل بها باداة
السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ
مؤلفة كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة
وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فليركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية
التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح
ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها
الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا
التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاعدم واللازوال على قياس الثبوتيات **قوله** ويعني
بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات
اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان للجميع في الحاجة الى العبارة

عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام
واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان
غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخيرة
واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم **قوله** وبالجملة ان تجعل الغير
مع البصير كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول
فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير ه يريد
ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه في التركيب وكما كان الايجاب
الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائها موجبة
او سالبة فكذلك ههنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع
وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه **قوله** ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون
لها مع معنى الموضوع والمحمول معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما واذا لو حي ان تطابق اللفظ
المعنى بعده استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في
لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه
في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبيرست وهذه اللفظة تسمى
رابطة ه يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان
بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين العدول والسلب **واعلم** ان الرابطة
المعنى اداة لا نها انما تحصل في اجزاء القضية الا انها قد تعبر عنها تارة بصيغة اسم
كما يقال زيد هو كاتب وقد تعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون
كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها
ولذلك ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا تحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد
وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها في القضايا الخالية عنها اما بالطبع او
بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض
على **الشيخ** بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله
وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وجدها وقد
سها في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم
الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره
فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تقدم عليه الى رابطة اخرى غير التي تشتمل عليها
نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بد لقوله زيد كاتب زيد يكتب
مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لا ن اسناد

ملتفت الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذى يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر
الى المبتداء والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على المبتداء برابطة غير ما به
ارتبط الفعل بفاعله قوله فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو
بصيرًا فقد دخل النفى على الاثبات فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعلته
جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف مثل قولك
زيد ليس هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة
جاعلة اياها جزءا من المحمول القضية التى محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة ه
اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت
اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصار
معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما فى الثنائية فالفرق
بينهما اما بالنية او بالاصطلاح على تمايز الاداتين كما فى لغة اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول
قوله تسمى معدولة **اقول** وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة
الى المعدول الذى هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع ايضا ه وذلك كقولنا غير الحى
الآن القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد يقل
البحث فى هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل
على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل ما قد
البصر من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقى بل على اللغوى بحسب
لغة لغة ه قد ذكرنا الخلاف فى ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على
ما ليس ببصير اى شىء كان وكان فى اطلاق اعلام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق
على تفسير العدم بعدم شىء فى موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشىء فذهب بعضهم الى ان الموضوع
المذكور هو موضوع شخصى والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص
الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعى او جنسى والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذى ليس من
شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب
والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسيهما ذلك فالذين كانوا
المعدول على عدم الملكة يطلقون على احد هذه المعانى واما الذين يحملونه على ما يتناول المحصل
يطلقون عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا فالشيخ
بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوى يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات
قوله وانما يلزم المنطقى ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها
كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على ثابت

متمثل فى وجود او وهم يثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفى فيصح ايضا من غير الثابت كان
كونه غير ثابت واجبا او غير واجب ه نريد بيان ما يلزم المنطقى فى هذا الموضع وهو
بيان الفرق بين المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الرابط
على السلب او تاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار
فى العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن
الرابطة كما فى لغة العرب او تقدم عليها كما فى لغة الفرس مثل قولهم زيد نابينا ست
واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا
عند من حكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير
الثابت لا يصح ان يثبت له شىء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه
حى ويصح ان يقال انه ليس بحى لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون
خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص
لشىء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان
ممكن الثبوت او ممتنعه والسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك تكون السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا فى الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة
البسيطة **والاعتراضات** التى اوردها الفاضل الشارح على ذلك
لما لم تكن قادحة فى هذا الشان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير مقررة وكان
الاشتغال بها مما يودى الى الاطناب ولا يقتضى مزيد فايدة اعرضنا عنها ه **اشارة**
الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مولفة
من حمليات ومن شرطيات ومن خلط ه لما كانت الشرطيات مولفة من قضايا
لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها فى كل
شرطية اثنتان فى التاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة
ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهى التى يكون من
حمليتين او متصلتين او منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهى التى تكون من حملية ومتصلة
او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة تقع فى المتصلة
وحدها على وجهين متعاكسين فى الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف
المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه **امثلة** المتصلات وهى من
حمليتين كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار ليس موجودا فالشمس غاربة ومن
منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد

ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن عكسيهما كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشئ
ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسهما كعكسه ومن متصلة ومنفصلة ان كان
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالع واما النهار معدوم ومن
عكسهما كعكسه **امثلة** المنفصلات ومن حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد
ومن متصلتين كقولنا اما ان تكون ان كانت الشمس طالع فالنهار موجود واما ان تكون ان
كانت الشمس غاربة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان تكون العدد اما زوجا واما
فردا واما ان تكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا
تكون الشمس علة النهار واما ان تكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة
كقولنا اما ان تكون الشئ واحدا واما ان تكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة
كقولنا اما ان تكون اذا كان العدد فرد فهو زوج واما ان تكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه
الامثلة حمليات موجبة مؤلفة من امثاله وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات
وسوالب متالف بعضها من بعض وتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة
بعد التاليف الاول فهي تكون مؤلفة اما بالتاليف ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات
مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم
جرا الى غير النهاية **قوله** فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فاما ان تكون الشمس طالع واما ان لا تكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة
ومنفصلة واذا قلت اما ان تكون ان كانت الشمس طالع فالنهار موجود واما ان لا تكون ان كانت
الشمس طالع فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو
اما زوج واما فرد فقد ركبت المنفصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تخرج من نفسك سائر
الاقسام ٥ اقتصر **الشيخ** من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها
متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة
موجبة من متصلتين مهملتين احديها موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة
من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات **والفاضل الشارح** زعم ان
تالي المثال الاول هو ان كان كلما كانت الشمس طالع فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس
طالع واما ان لا تكون النهار موجودا يجب ان تكون منفصلة مؤلفة من الشئ ولازم نقيضه دون
تكون مانع الخلو فان الشئ لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان
معا وهو محال ولا تكون مانع الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض وتكون مانعهما ان كان
مساويا واما يجب ان تكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه

نفى طلوع الشمس لوجود النهار الحال لا الخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا الخلو
من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي
هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها **الشيخ** مؤلفة من الشئ وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع
الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع
المقدم بل الامر بالعكس فاذا هو سهو اورده **الشيخ** نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال
متساويان ونصدق الانفصال من اي جزويه اتفق مع نقيض الآخر فهذا ما اورده **الفاضل الشارح**
عليه ويمكن ان نعارض بان هذا التالي يجب ان تكون منفصلة مؤلفة من الشئ وملزوم نقيضه
على ما اورده **الشيخ** وانما يجب ان تكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم
يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها
فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ٥
ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال
المذكور والتي اوردها **الشارح** مؤلفة بين الشئ ولازم نقيضه ومما يمكن الاجتماع فاذا
هو سهو او اورده **الشارح** نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه
اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم
ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه تتبعها ايضا ويتبع المنفصلة الحقيقية
المذكورة وسواغ **الشارح** رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان في التحقيق وذلك ان
المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانع الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي
التي اوردها **الشيخ** ومنفصلة مانع الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي
اوردها **الفاضل الشارح** ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة بين ذلك
اذا جعلنا اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج على الشيخ في
ايراد احد اللازمين دون الاخر المثال الثاني قوله اما ان تكون ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم وهو جد نوكيش من
الشيخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين **قوله** والمنفصلات منها حقيقية
وهي التي يؤكد فيها بانما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط
وهي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى الشئ ونقيضه فان النقيضين هما اللذان
لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد النقيضين او كليهما مساو في الدلالة
بمعنى المناقضة فيهما كما تقال العدد اما زوج واما فرد **قوله** فربما كان الانفصال
الجزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر ٥ اما ما ينفصل الى جزئين

نعم يورد ذكره واما ما ينفصل الى الاكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وينقسم منه قولنا انه اما تام او غير تام وغير تام اما زايد واما ناقص وكذلك كذا انفصل ساير الاجزاء الى اجزاء آخر وبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الاشياء في الكل من القسمة الى النقيضين **قال** الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا

اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الي من شرحه سقيمة وليستكشف من ساير النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث واما مربع واما مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى **قوله** ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها اما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشي حيوان شجر انه اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها اما منع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما يكون بتحليله يؤدي الحذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازمه بدله اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان منع الجمع ولا منع الخلو وهنا منع الخلو ولا منع الجمع ه اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده او للخلو وحده اما الاول فلان الشي لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزمه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشي لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان نقول هذا الشي اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشي اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منه قولنا هذا الشي اما حيوان واما شجر مانعا للجمع دون الخلو لانه لا يكون شي واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالحجر وقد يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله فيحصل منها قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانع من

الخلو

الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وقد يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه **واعلم** ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الآخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشي شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيما يقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما بترديد الكذب فيما يقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي وينضاف الى ما سلمه ذلك القايل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية **واعلم** ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد تتالف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دايم الوجود او ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدايم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشي اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ان ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتالف عن موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا تستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتالف من موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة **قوله** وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخرى وفيما ذكرنا كفاية ه يريد به المواضع التي يستعمل فيها حرف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله نقول رايت اما زيدا واما عمرا حين يشك في ذلك او نقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس لا على انفصال هذان الفعلان في هذا مما يتعلق باللغة **قوله** ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول ه هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو ان احكامها على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل ذي الجزين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزايه بالطبع

اشارة الجهات تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره ه الجهات هي التي تلحق النسب بالقضايا لان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى النسب دون الادوات **قوله** انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما ينفك انما يكون

الانسان حيوانا وانما نكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم تكن مقتضاة
قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك
قد تقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساويا
للموضوع وكذلك تقول ليس انما الانسان حيوانا وتقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل
على سلب الدلالة الاولى في الجانبين ٥ المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه
كالخواص الغير المساوية ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول
وتوهم قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي
دلالتها تلك فاثبت العموم **قوله** وتقول ايضا ليس الانسان الا الناطق ويفهم منه
احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس تقتضي الانسانية معنى اخر
والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق ٥ يريد ان هذه
الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة
في الدلالة كما بين الضاحك والناطق **قوله** وتقول في الشرطيات ايضا لما كان
النهار راهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم
ووضعه ليتسلم منه وضع التالي ٥ راهنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على
استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله**
وكذلك تقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة تريد به كلما كان النهار
موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في المعنى ٥ يريد ان القضية بهاتين
الاداتين تصير محصورة كلية **قوله** وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون
الشمس طالعة وهو قريب من ذلك ٥ هذه والتي قبلها من القضايا تسمى محرفة
وهما تخلو من ادوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون
النهار موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة كلما كان النهار
موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا
واما ان تكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب منهما لانه لا تغير اجزاؤها **قوله**
وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون
هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا ٥ وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج
فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كلما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا
من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا تكون مربعاتها ازواجا ولا تكون هي
اعدادا فضلا عن ان تكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومع هذا فالقضية

المذكورة

المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو وهي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون
فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا
ومثال اخر لهم لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون
كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان لا يكون غير
كاتب وهو متحرك اليد كما في حال الرمي مثلا **اشارة** الى شروط القضايا يجب
ان تراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل هو والد فليراع
لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع مادام
متحركا وكذا ليراع حال الجزء والكل والقوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع
بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما اوقع غلطا كثيرا
تذكر في هذا الفصل قوانين لا تحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي
ستة **الاول** الاضافة وقد ذكر مثاله **الثاني** حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع
في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس **الثالث** حال المكان
كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة
الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير **الخامس** حال الجزء والكل
السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط تذكر في باب التناقض
مضافة الى شرطين اخرين كما يجيء ان شاء الله **النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها**
اشارة الى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ٥ ذهب
الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما في القضية
الشرطية كالمحمول في الحملية **واقول** ما جرت العادة بان تضاف نسبة
التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت في نفس الامر لا تخلو عنها وليس
ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما تعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان
اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال
ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به من وجه فانه يشبه المحمول من
حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع
معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان تكون اما
واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الاغفال
عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه **واعلم**
ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية
ولذلك اختصت بالنظر فيها **قوله** سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته

الى الموضوع نسبة في الضرورى الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان
اوليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب
اوليس بكاتب او نسبة ضرورى العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر
فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة ٥ يشير
الى الاحوال الثلث المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر **قوله** ونعنى
بالمادة هذه الاحوال الثلث التى تصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة
لو صرح بها ٥ يقول ونعنى بالمادة مثلا الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر
التى تصدق عليها لفظة الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان
فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهى التى نعبر عنها
بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفى بعض النسخ تصدق عليها حالة الايجاب هذه الالفاظ
الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب
فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذا الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ
تصدق عليها حالة الايجاب ايضا دون السلب **واعلم** ان المادة غير الجهة والفرق
بينهما ان المادة هى تلك النسبة في نفس الامر والجهة امر ما يفهم ويتصور عند النظر
في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها اولم يتلفظ وسواء طابقت
المادة اولم تطابق وذلك انا اذا وجدنا قضية هى مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب
فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة الى ج هى النسبة المسماة بالامكان العام المتناولة للوجوب
والامكان الحقيقى على ما يجى ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب
والامكان بل هى احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التى
هى المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية الذى هو الجهة
اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فاما
مطلقة عامة الاطلاق وهى التى يبين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او
غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان ٥ الاطلاق في القضية
يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات كما يعد السالبة في
الحمليات فالمطلقة هى التى يبين حكم ايجابى او سلبى فقط من غير بيان شى آخر من
ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات
يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هى ضرورة الايجاب
وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما
فالضرورة والدوام يشملان الاول والثانى من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان

بالحا

بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول **الشيخ** المطلقة العامة هى التى
يبين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها تعم الاربعة
وليس كذلك فانها من حيث يبين فيها حكم ايجابى او سلبى تكون مشتملا على حكم قد حصل
بالفعل ولا ايجابى ولا سلبى تكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهى لا تعم الممكنة من حيث
هى ممكنة وانما ذكر **الشيخ** ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار
وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم **قوله** واما ان يكون قد يبين فيها شى من
ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة ٥
هذه هى الامور التى يمكن ان يتقيد بها القضية التى يبين فيها حكم والمطلقة العامة انما يتناولها
جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه لا ينافى ما يبين الحكم فيها حاصلا
بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من
الدوام لان كل ضرورى دايم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان
يدوم شى اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده
باللاضرورة لئلا تتكرر الضرورة وسمى الخالية عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما
الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضرورى واما غير ضرورى
وغير الضرورى اما دايم واما غير دايم **قوله** والضرورة قد تكون على الاطلاق
كقولنا البارى تعالى موجود وقد تكون متعلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات
مثل قولنا بالضرورة الانسان جسم ناطق ولسنا نعنى بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا
فان هذا كاذب على كل شخص انسانى بل نعنى به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم
ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا
بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات
بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط
الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق الذات
وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك او غير متحرك وليس الانسان
والسواد كذلك او بشرط محمول او وقت معين كالكسوف او وقت غير معين كالتنفس ٥
لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة
ومشروطة والمطلقة هى التى يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط
وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون
الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التى وضعت
معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هى المشروطة بما يشتمل عليه القضية

واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان شرطان انما يخرج عن القضية
فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع
واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق
بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت
بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه
الاقسام في جانبي الايجاب والسلب اجمع غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت
زيد ليس بكاتب مادام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت مادام ليس بكاتب وحينئذ صيرت
السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة
والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي
يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا مادامت الذات موجودة
ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات
فلا فايدة في افراده قسما فالمشروط بالوصف مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات
وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة
بحسب الوصف **والضرورة** بشرط المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية
ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة
عن الوجود لاحقة به وساير الضروريات متقدمة على الوجود وموجبة اياه واسم
الضرورة يقع عليها بالتساوي والفايدة في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية
خالية عن ساير الضروريات مع كونها فعلية **قوله** والضرورة بالشرط الاول
وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط تقديري كان
ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الاخصين تحت الاعم اذا اشترط في
المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية
ضرورية ٥ الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات
وجود دايم وعلى ما لا يكون للذات وجود دايم والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة
وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة
بالاعتبار وانما تساويا لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني يباين لهما
بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام
الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان في معنى
اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص
هو المطلقة الذي يدوم ذاتا والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات

ولا

ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث
غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو
المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة
ان لا يكون للذات وجود دايما وعلى التقديرين جميعا فما تشتركان فيه اعني الضرورة التي
بحسب الذات مطلقا هو المراد من قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان
الذاتي وقد يوجد في بعض النسخ قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط
في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص
تارة والاخصان تارة اخرى **قوله** واما ساير ما فيه شرط الضرورة
والذي هو دايم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق للغير الضروري ٥ يعني الاقسام
الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الذي
الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت
الغير المعين فهي مع الغير الدايم الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر
ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك
الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من
غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري
الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا
اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين **احدهما** ان يقال
القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا التقدير
تكون المطلقة هي العامة **والثاني** ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة
وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها وتكون المطلقة
بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول
كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب
المعلم الاول بعده في القضية المطلقة **فثاوفرسطس وثامسطيوس** ومن تبعهما
حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها
على الخاصة الخالية عنها **قوله** واما مثال الذي هو دايم ضروري فمثل ان يتفق لشخص
من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبة مادام موجودا ولم تكن بحيث تلك الصحبة
كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة مادام موجود الذات وان كان ليس بضروري
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدايم لان كل دايم كلي فهو ضروري
فانه لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولا لجميع الاشخاص

التي وجد في التي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بيّنا ان كل ضروري فهو دائم
والدايم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به **الشيخ**
في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدايم فيها يعم الضروري
وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم تفرق بينهما اذ لا حاجة
للفرق **والشيخ** قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو
منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في
موضوعاتهما او لم يتساويا **قوله** ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري
فقد اخطأ فانه جائز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له
اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب
وللنيرين مثل الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او
ما يجري مجراه ٥ هو كما ظهر لهم ان الحكم الا تناقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا
حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا
ذاتيا **والشيخ** رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت ما **قوله**
والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص
باسم الوجودية كما خصصنا به وان كان لا تشاح في الاسما ٥ هذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا
بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة اذا اشتملت
على الدائمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل
عن هذا الاعتبار **اشارة** الحجة للامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلازم
سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك
ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعنى به ما
يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي
حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان
يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان
الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار
الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة
وكما تحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي
الثاني الخاصي يعني غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى ٥
الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى
ما

ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي هو يقابله وذلك اذا اعتبر معناه
في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس
بواجب ولا ممتنع ويخلى عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من
ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا
نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا
او خاصيا منسوبا الى الخاصة وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان
نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما **واما
الاعتراض على الشيخ** بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع واما كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين
فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا المعنى الذي
يقع الحكم عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع **وايضا** الامكان معنى من شانه
ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم
سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان
يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان
لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما
يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع
فقط **قوله** وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كان
له ضرورة في وقت ما كالكسوف ٥ يريد ان الامكان الخاص لما كان سلب الضرورة
الذاتية عن الجانبين كان واقعا على ساير الضرورات المشروطة **قوله** وقد
يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون



الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل
يكون مثل الكتابة للانسان ٥ هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله
لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات
الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن
بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد تمثل فيه بالكتابة
للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له او لا
وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار
فربما يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان
من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين لم يقل هو اخص

من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان
احدهما اقل تناولا من الاخر فاما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك
اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كاسم واحد من السودان
مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم والممكن ههنا
يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص
قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربعا واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة
له البتة ه انما ينبغي ان تكون الاعتبارات جميعا لان حال الضرورة ما في جانب العدم ايضا
ثم يحمل بازاء حال الضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان
جاز طيها تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما فينبغي ان تطوى الواجب
الممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ
قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع
تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه آخر وهو ان تكون الالتفات في الاعتبار
ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات
الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت
فرض له في المستقبل فهو ممكن ه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما
اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا
واما معدوما فتكون اخراجها من حد الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي
على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها
اتكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص
مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يتعينان على ما تعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف
فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط
ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم
انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما اخرجه الى ضرورة العدم فان لم تضر هذا
لم تضر ذاك ه بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود
انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حفظا له
من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي
ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة العدم وان لم تضره
ضرورة العدم فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت
الى الوجود الحالي ولا الى العدم بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى اصول

وسروط

وشروط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع
الامكان ه وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل
تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليها الامكان الثاني و
الموجود في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا
في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك
وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال ه المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع
الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة التي مر ذكرها
بالكلية وذلك ان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية
واما ان يعتبر لا من حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول
والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي
هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي
يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه
وانما قال تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف
بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل
وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه
وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا
يتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير
مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي العدم
في تلك الحال مسئلة منقطعة عن الاول قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان
الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري
وهذا ايضا بيان لما تقدم لمثال جزوي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزويا ايجابيا
ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة و
السالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة
الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل عمومات الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر
بسببها الغلط ه القضية الموجهة يسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة
لانها بيان نسبتها كما ان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب
والجهة اذا تقارنا لم تخل اما ان تكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة
ليس واما ان تكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان تكون
القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان تكون الجهة مرفوعة وحملة

القضية مع ما تقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة
الضرورة ان سلبت ضرورته ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت
ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكن
الخاص والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان
كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما مر ذكره وسالبة الامكان
فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت
الخاص فهي تلازم ما تردد بين ضرورة الطرفين **والسالبة الوجودية**
بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما تردد
بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم
موجبتها بل تعمهما ذو دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي
تلازم ما تردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب سالبة الوجود السلبي تلازم
ما تردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب **اشارة** الى تحقيق الكلية
الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم
الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني
او في الوجود كان موصوفا بذلك دايما او غير دايم بل كيف اتفق ٥ تحقيق القضايا هو
تلخيص ما يفهم من اجزايها وهو ما ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر
الشيخ من القسم الاول سته احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما
انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي اي الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا
العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا
من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه اذا الحق لاحق شخصي مخصص
كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان الحق لاحق يقتضي عمومه ووقوعه
على الكثير او بعضه على الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقوله عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني
ان كان حاصرا لجميع ما هي مقوله عليها اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او بعض
ج كان كليا موجبا والا جزئيا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد
الفرق بين الكلي والكل على ما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي
متقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو
مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان قال كل واحد من العشرة
ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال تفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من
ج تفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال
مثلا

مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا **واما الاحكام الايجابية**
فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج او يوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك
لان لفظة كل لا يضاف هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل
لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل **ابو نصر الفارابي** في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو
كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوه وهو مخالف للعرف
والتحقيق فان الشي الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انسان وثالثها انا نعني
به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا يشترط
فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف
جماعة من المنطقيين في ذلك فذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما
سيأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دايما او غير دايم
بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع
بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليه في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام
المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه **قوله** فذلك الشي موصوف بانه
ب من غير زيادة انه موصوف به في وقت كذا او حال كذا او دايما فان جميع هذا اخص
من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من
الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما ٥ يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع
الايجاب الكلي وهو ظاهر **قوله** فان زدنا شيا آخر فقد وجهناه ٥ يريد
التنبيه على ما يقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار **قوله** وتلك الزيادة مثل
ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دايما
او غير دايم ٥ وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي خالف شرط الضرورة تنبيها
على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة
الى الموضوع **قوله** فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة ٥ وهذا بيان جهة القضية
قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج
بل اعم من ذلك ٥ يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه
فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان زعمنا انه ما دام موجود الذات انسان حال كونه
كاتبا او غير كاتب **قوله** ومثل ان نقول كل ج ب دايما حتى يكون كانا قلنا كل واحد
واحد من ج على البيان الذي ذكرناه موجود له ب دايما ما دام موجود الذات من غير
ضرورة دايما انه هل يصدق هذه الحمل الموجب الكلية كل حال او يكون دايم الكذب اي انه
هل يمكن ان يكون مما ليس بضرورة موجودا دايما في كل واحد او مسلوبا دايما عن كل واحد

ولا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض
لا محالة فاموليس على المنطقي ان يقتضي فيه بشي ه يريد بيان ان الدايم غير الضروري
وهو ظاهر وفيه تعرض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس
من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا يكون
الا كاذبا ه يريد ان المنطقي اذا طلب نحوا من الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى
الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف النحو ولا الكذب ضار
قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام
موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه
مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ه
البيان المذكور بان حال الموضوع قوله او حال كونه مقولا وهو مما لا يدوم ه اشارة
الى ما يكون الحكم فيه دايما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دايم ما دام بالذات
وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدايم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى
الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول لهما للضرورة والدوام بحسب الذات
عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام
الذاتيتين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في
اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف ب وقتا بعينه او بغير
عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني
هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله
ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف ب الامكان
العام او الخاص او الاخص على طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها آخر
وهو ان معناه ان كل ج مما في الحال او في الماضي فلا يكون فقد وصف بانه ب في وقت وجوده ه
هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال الذي الحكم
فلا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا
فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد
ارادوا انه موصوف ب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده
المعلم الاول وذلك لانا قد يوجد وقتا ما هو بعض ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد
تبين في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وحينئذ يكون قولنا كل ج ب
بالضرورة متوهما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه
كل ج فانه في اي وقت من المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون ه وهذا مذهب
اخر

آخر نافع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة
الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بما
نسبة المحمول الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه
سوى الانسان حيوان موجود وصح حينئذ ان يقال ذلك حيوان انسان او لا شي من الحيوان
بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان بكلية
الحكم لا بكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان نراعي هذا
الاعتبار ايضا وان كان الاول من المناسب ه يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار
اذا فرض صادقا وان كان هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان
يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم
على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي
يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع
الوصف المذكور تناولا غير معين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى
عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله ه يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة
فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع
من غير توقيت ولا تقييد ولا مقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها
الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت
النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها
عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظا يدل على
زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون في العربية لا شي من ج ب ويكون
مقتضى ذلك عندهم انه لا شي مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج
وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت موضوعة له الا ان لا توضع له
وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا
واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع ه اراد به ان المفهوم من صيغة
السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع
آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدايم واللادايم
والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف
لان الدايم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شي من الانسان بنايم وان كان
الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم اناسا
وكذلك في لغة الفرس قوله وههنا قد غلط كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب ه

اى ظن بعض الناس ان الموجبه المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد فى جميع
اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نايم وعلى المنطقى ان يبحث
عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اى الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد سمى
الدايم بحسب الوصف بالمطلق العرفى منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه فى السالب لا ام
على السالب حقيقه وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما نسميه الشارح
عرفيا عاما **قوله** لكن السالب الكلى المطلق بالاطلاق العام اولى بالالفاظ به هو ما
يساوى قولنا كل ج يكون ليس ب او تسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب
الوجودى وهو المطلق الخاص ما يساوى قولنا كل ج تنفى عنه ب نفيا غير ضرورى ودايم
هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان
صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا
للسالبة بان يجعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب
لكن **الشيخ** لا يريد به العدول على ما صرح به فى الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابط
مع تقديم السور على الموضوع عليه كما فى قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نايما ولذلك قال هو
ما يساوى قولنا ولم يقل هو قولنا **واما** فى الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما
ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عند واحد واحد وقولنا
بالضرورة لا شى من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد
واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق فى اللزوم بل حيث صح احد
صح الاخر وعلى هذا القياس فاقض فى الامكان ه اى لا بعد بين تقدم الموضوع على الجهة
والسلب وبين تاخيره عنهما فى الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان
الاول يقتضى ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثانى يقتضى
ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضى تعلق
ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلى بالقوة
لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضى الحكم الكلى والثانى يقتضى تعلق ضرورة السلب بالكل
بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلى على اى واحد يفرض
والحاصل ان الاصل متساوى لا يتهما فى جميع المواضع لولا مخالفة العرف فى الصيغ المذكورة
والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم اللادوام خلاف الموجب فهذا الفرق
الناظر فى المطلقة ولم يظهر فى الضرورة اذ الضرورية لا تحتمل لا مع الدوام **اقول**
لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هى معقولة لا مع الدوام وليست كذلك
بل هى ملحقة بالضرورة فظهر ان الفارق هو العرف لا غير وذلك ظاهر **اشارة**

ووجدنا بعض النسخ ههنا زيادة التحقيق
من فضل اخو هو هذا

الى التحقيق الجزئى فى الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وتعينهما عليهما وذلك
ظاهر **قوله** فقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بب فى وقت
لا غير وذلك كما تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك فى كل بعض اذا صدق
الايجاب فى كل بعض صدق فى كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم
كل عدد فى كل وقت **قوله** فقولنا بعض ج ب يصدق الى قوله وكذلك فى جانب السلب ه
يريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب اعنى ان الحكم الكلى يقتضى الدوام بحسب
الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية
فى هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضى للدوام المذكور فيكون
مع ذلك كليا فلا يشترط فى ان يكون كليا عموم العدد لا شمول الاوقات **قوله** وكذلك فى
جانب السلب **واعلم** انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمتنع ذلك صدق
قولنا بعض ج ب بالاطلاق غير الضرورى او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام
بالضرورة متحرك اى ما دام ذات ذلك البعض موجودا و بعضها متحرك بوجود غير ضرورى و بعضها
بامكان غير ضرورى ه يريد صحة اعتبار الاطلاق العام فى السلب فان من غلب على فهمه
ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره فى الايجاب
بعينه وباقى الفصل ظاهر **اشارة** الى تلازم ذوات الجهات **اعلم** ان قولنا
بالضرورة يكون فى قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذى هو فى قوة قولنا
ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون فى قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذى
هو فى قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كلها طبقة متلازمة يفهم بعضها من بعض
واما الممكن الخاص الاخص فانه لا ملازمات متساوية لها من بابى الضرورة بل لهما
لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان
قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه يمكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا
كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا
بالضرورة لا يكون يلزمه انه يمكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك
ثم اعلم ان قولنا يمكن ان يكون الخاص او الاخص انما يلزمه يمكن ان لا يكون من بابه ويساويه
واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل يمكن ان يكون العام ويمكن
ان لا يكون العام وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة
ليس بضرورى ان يكون وان لا يكون ه الموجهات ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير
عكس ففى المتلازمات طبقات ثلث للوجوب والامتناع والامكان الخاص
وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهى هذه

طبقة الوجوب	وما يقابله
بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون يمتنع ان لا يكون	ليس بالضرورة يكون يمكن ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون
هذه الثلثة متلازمة متعاكسة	هذه الثلثة متلازمة متعاكسة
طبقة الامتناع	وما يقابله
بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون يمتنع ان يكون	ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون لا يمتنع ان يكون
هذه الثلثة متلازمة متعاكسة	هذه الثلثة متلازمة متعاكسة
طبقة الامكان الخاص	وما يقابله
هذان متلازمان متعاكسان	هذان متلازمان متعاكسان

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بمعنى الخاص وفي الضابط ان الواحد في كل طبقه متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلاتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحد من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح **وهم وتنبيه** والسؤال الذي تحول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك التشكك المايل بكله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهو لاء مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان يأتيهم حله يعودون فيغلطون في كلماتهم لم في شي انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ليس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزمه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله ٥ السؤال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال هذا الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ في ايضاح الحال فيه وبيان تخبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر وتختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي خصلت فيه وهو اثنان وعشرون ٥ المطلقة العامة ٥ الضرورية المطلقة ٥ والمشروطة بالذات ٥ اللادائمة والضرورة الذاتية الشاملة لها والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام ٥

وعلى

وعلى الوجه الخاص ٥ والمشروطة بالمحمول ٥ والتي بحسب وقت معين ٥ والدائمة المحتملة للضرورة ٥ والدائمة اللاضرورية ٥ المطلقة الخاصة اعنى الوجودية باعتبار اللاضرورة ٥ وباعتبار اللادوام الممكنة العامة ٥ والممكنة الخاصة ٥ والممكنة التي هي اخص منهما ٥ والممكنة الاستقبالية ٥ والمطلقة بحسب السور ٥ والضرورية بحسبه ٥ والممكنة بحسبه ٥ المطلقة العرفية على الوجه العام ٥ والمطلقة على الوجه الخاص ٥ **النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها** **كلام كلي في التناقض** اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احديهما بعينها او بغير عينها صادقة والاخرى كاذبة حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم ٥ اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشي اخر من ساير اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وساير الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون فيها الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه يقتضيه ولا وله كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانها بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثالث كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما للذات هذا الاختلاف لا لشي اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما المستقبلة فان الواقع في الماضي والحال تتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والمحقق يأباه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل تجب عنها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك قال **الشيخ** بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم فيه

قوله وانما تكون المقابلة في السلب والايجاب كذلك اذا كان السالب منهما يسلب
الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر
ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شي ولم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذبة لكنه قد
يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل
ومراعاة التقابل ان تراعى في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون
اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول
والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان
وغير ذلك مما عددناه غير مختلف ٥ يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض الخ
لذاتها تقتضي انقسام الصدق والكذب وهو تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات
ومع شرط اخر في المحصورات فبيّن اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان
بالمتقابلين ثم بيّن ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في
بيان شرايط التقابل وبيّن انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعي في كل واحدة من القضيتين
ما تراعيه في الاخرى حتى تكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرايط كثيرة منها
الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع والمحمول او فيما يشبههما يعني المقدم
والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد
في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء او الكل وفي القوة او الفعل وفي المكان وفي الزمان قوله
وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوهما فان
اختلاف كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح
ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا
الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا
الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع وفي
في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في
قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد
جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن
وليس بموجود اي وقتا اخر راجع الى المحمول ٠ واقول ٠ انها تقع بحيث تتعلق
بالمفردات وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات
لا تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما
دون الآخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه
مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم يكن الهوا باردا شديدا ولا تجففه

اي ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا
يجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس
مع برودة الهوا هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة
غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غيرها يمثل به
من الاسود مع السواد او لا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك
اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم تكن الكون بتلك
البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبها فالحاصل ان اعتبار هذه
الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار
تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية ومناسبا لما في الكتاب قوله
فان لم تكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية و
الجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا تقتسما الصدق
والكذب بل تكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد
من الناس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرايط المذكورة بان تكون احدى
القضيتين كلية والاخرى جزئية ٥ يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما
في الكيفية مع حصول الشرايط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف
في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد
تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف بتلك الشرايط وان كان مقتسما
للصدق والكذب في مواد آخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته ولا
لكان مقتسما في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرايط تدخل فيما تراعى له جهة الى شرايط
تخصها ٥ يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرايط اخرى تزيد على هذه التسعة
على ما تختصها قوله فلتكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان
حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان بحجر
ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق
في الواجب غيره في الممتنع ولنعتبر ايضا السالبة الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا
ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض
الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة ٥
يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلث فاورد امثلتها وكان الصادق هي
الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب
ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة

او تصدقا معا مثل الجزئيتين
مادة الامكان الغير مثل
قولنا بعض الناس كاتب
بعض الناس ليس بكاتب

بان يوضع لها لوح هكذا
فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا
كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما
على الكذب دون الصدق وهو في مادة
الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا
داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت
الكليتين ومما يجوز ان يجتمعا على الصدق
دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا
الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان
في الطول سميتا متداخلتين لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان
سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد اشارة

الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد
اتفقوا على سبيل التجزيف وقلة التامل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا
فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه يمكن ان يكون احوال
الشروط الاخرى حتى يقع التقابل بل فانه ان عني بقولنا كل ج ب انه كل واحد من ج ب
من غير زيادة كل وقت اي اي وقت اتفق ثبت ب لكل عدد من ج من غير زيادة كون ذلك الحكم
في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب
فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل لم يجب ان لا يوافقه في الصدق
ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت
جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد وعن البعض اذا لم يكن في كل وقت ش زعم جمهور
المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا اختلفت بالكيف والكم معا وغفلوا عن شروط
تختص بذوات الجهة لا تصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف الكم
عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا
عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية
لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم
وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل يجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق العام
بعض ج دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو بمعنى كل ج منفي عنه ب بلا زيادة هو
هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض
ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب
الكلي

الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا
كل ج دائما هو ب ش لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة
هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية
هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن او دوام سلب ضروريا كان او لم يكن
واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن
الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة
السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في
الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما تكذبان معا ان كانت المادة دائمة
لا ضرورية مخالفة للمطلق وموافقة للضرورية اما المطلقة فانها تكذب لان المادة
الدائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات
الاربع بالتفصيل وابتدأ بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال
وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وانما
قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا
الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو
انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب فيه نظر وهو ان السالبة
الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الفرد
واللاضرورة وتتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن
ليست المتطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة العامة نقيض
المطلقة العرفية اذا اختلفتا فليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص
وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية ش قد ذكرنا ان الوجودية تارة يعتبر فيه اللاضرورة
وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يشتمل على الاول بالضرورة الذاتية وعلى
الثاني بالدائم المحتمل للضرورة فنقيضهما نقيض المطلق العام مضافا اليهما مخليا عنه
مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما
دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف ش واعلم ان الجهات
المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يقع
موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا تخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن
قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس اما بالوجود كل
ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وفي بعض النسخ اي بل
اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض

الوجودى اللادايم والاول ليس بنقيض لاحد الوجوديتين بل انما هو نقيض الممكن الخاص
فلعل الشيخ انما دفع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقيض با في
المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما **قوله** واذا قلنا فيهما ليس ولا شى من ج ب
اى على الوجه الذى ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما نفهم من قولنا بعض ج دايما له ايجاب
ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتاما لا دايما فانما نقابله ان يكون
نفى دايما او اثبات دايما في الكل او البعض ولا نجد له نقيضه لا قسيمه فيها مقابلة او نحسن
وجود ها اى لا نجد نقيضه يشتمل على الدايمتين المختلفتين لا قسيمه فيها بالسلب والايجاب
لا نعما كما لو وضعت جهة يشتمل على الدايمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم
على بعض ج ب بتلك الجهة لا تتداخلان او نحسن وجود ها في الكل والبعض **قوله**
ونقيض بعض ج ب بهذا الوجه لا شى من ج ب انما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دايما واما
لا شى من ج ب دايما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اى ليس بتة بهذا المعنى قولنا كل ج
اما دايما ب واما ليس ب وذلك ظاهر ۵ واعلم ان قولنا كل ج دايما اما ب واما
ليس ب يصدق في ثلثة مواضع **احدها** ان يكون الايجاب على كل ج دايما **الثانى** ان يكون
سلبه عن كل ج دايما **قوله** ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقى دايمين **قوله**
ولا نظن ان قولنا ليس بالاطلاق شى من ج ب هو نقيض قولنا بالاطلاق شى من ج ب
هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شى من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة
كل ج ب ولا يصدق مع الاخر ۵ يريد من ان سلب الاطلاق الذى هو نقيض الاطلاق
ليس هو اطلاق السلب الذى هو احد قسمى الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على
الضروريتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى جزوك
المخالف وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضروريتين والسالبة الوجودية التى بلا دوام
غير سالبة الوجود التى بلا دوام **قوله** فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها
كان الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك
مثلا ان يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان
كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان نفهم من المتعارف في العبارة عنه
في السالب الكلى حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان
له ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة
في ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب
الكلى ۵ الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة
نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تناقض فلما ابطل **الشيخ**

اراد

اولاهما

اراد ان يجعل لذلك مجملا فتمسك بحيلتين احداهما حمل المطلق على العرفية والثانى ان يكون
الحكم دايما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال
بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضرورى الدايم بخلاف المطلق
الخاص ويشمل اللادايم بحسب الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على هذا كان
قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا للسالبة الكلية ۵ هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية
متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه
لاحتمال كون الحكم لا دايما بحسبه ايجابا وسلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية تناقض
المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم
عرفيا لا دايما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق
معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه
لا دايما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية
مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف
الموضوع فينبغى ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفى
النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف
وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفى اللادايم المخالف **قوله**
لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفى فكان الاطلاق اولا
عبارة عن مجرد الاثبات والنفى وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب
الوصف **قوله** ومع ذلك فلا يخلو زمانا مطلق وجودى بهذا الشرط قد ذكرنا
ان المحصلين من هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رأيين احدهما انه يشمل الضرورى
كما ذهب اليه **ثامسطيوس** وهو العام والثانى انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر
وهو الخاص **فالشيخ** اراد ان يبين ان كل واحد من الرأيين يمكن ان يخصص على
الوجه الذى ذهب اليه ههنا حتى يتمشى لنا تناقض المطلقات بحسب الرأيين جميعا
وبيانه ان العرفى يمكن ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ
غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفى يوافق الرأى الاول والخاص هو
العرفى الوجودى يوافق الاسكندر **قوله** لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون
فيه ج بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرف هذا فهو ليس اذا صدق
العرفى يجب ان يصدق الضرورى والذاتى بل قد يصدق العرفى ولا يصدق الضرورى
وذلك حين كونه وجوديا فالعرفى الوجودى مطلق غير ضرورى كما ذهب اليه الاسكندر

مع انه يناقض جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضرورية الذاتية
الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا
على هذا وبيان هذا فيه طول ٥ يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم الخلاص عما
ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان
يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة
التعليم الاول للمطلقات قوله كل نائم مستيقظ وما يجري مجراها مما لا يمكن حمله
على العرفي وكذا كثير من الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعملت المطلقة حيث لا يمكن
استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما
يصدق فيه تصدق زمان بعينه ٥ هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث
تناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب
اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله ولا نعم كل آحاد بل كل ما هو ج موجود
في ذلك الزمان كذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جميعات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا
اذا حفظنا في الجزئين ذلك الزمان بعينه بعد ما يجب ان يحفظ مما حفظه شرط صح
التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وان صح
التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميعات زمان ما بانها جميعات ب وبان بعضها
ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا
ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء
يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيحتمل الوقوع واللاوقوع فان ذلك الزمان مثلا اذا
قلنا كل انسان موجود في غد وهذه الجمعة فهو صائم ذلك اليوم وقولنا بعضهم ليس بصائم
ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض
قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانهم يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض
الآخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان
ثم قوله وقد تقضى بعد ذلك لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل
ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرايط لها غناء وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب
الشفا ٥ يريد ان مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين
احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة
الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف
وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى
الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب اصلا

مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليس بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم
ولا خارج من هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى
الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات
التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات
بالاسوار معرضون عنها ضرورة اشارة الى تناقض ساير ذوات الجهة اما الدائمة
فمناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى وتعريفها
فليعرف من ذلك ٥ قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة متخالفين
متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة
اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى الضرورة موافقة وقد بينا ان الوجودية
التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وضعية مخالفة
واذا كانت خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى الضرورة موافقة فظهر
ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الآخر
بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة
كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب بل ممكن بالامكان العام دون الاخص الخاص
ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه بل يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة
لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك
الامكان دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور
ممكن ان لا يكون شيء من ج ب اي بالامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله
على ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة
موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تشتبه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون
كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه
بالضرورة ليس بعض ج ب ثم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذي استفدته
وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه
انه ممتنع ان يكون ذلك الكثرة من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ
هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شيء
من ج ب وكان هذا القايل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع لكانه يقول
بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امرا جامع
يمكنني في الحال ان اعبر عنه بعبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة
ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا

واما قولنا يمكن ان يكون بعض ج ب عند الامكان يناقضه ليس يمكن ان يكون شي من
ج ب اي بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا يمكن ان لا يكون بعض
ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او
بالضرورة لا يكون لا شي من ج ب فهكذا يجب ان تفهم حال التناقض في ذوات الجهة وتخلى
عما تقولون ه الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب و
امكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص والضرورة
والممكنة العامة المختلفتان تتناقضان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه و
الممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحالة تجمعها في قضية واحدة
كالحالة في الدوام الذي مر ذكره و**الشيخ** ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل
والمناظرة ظاهرة الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه
ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون
لا شي من ج ب موضع نظر نا في الواجب ان يراد او بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب
او يقال بالاجمال بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة
كما مر في باب الدوام **اشارة** الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول
من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله ه
هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات واذ جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع
محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزؤه في المثال المشهور
وهو قولنا لا شي من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شي من الوتد في الحائط
وما يجري مجراه مما لا يقع ممن له فطانة ه والقيد الذي زاد فيه **الفاضل الشارح** لاجل
وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض
المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب
في العكس اصطلاحا ووجب اشتراط بقاء الصدق ايضا ولا لما كان العكس لازما
لاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه
بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل
مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم
لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم
لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه
وهو بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخه
فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير
من

من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم **قوله** وقد جرت
العادة ان نبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية وتبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه
ليس لها عكس الا شي من الجبل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل
واحد من الناس ولا يجد ان يسلب الانسان عن شي من الضحاكين فيما كان شي من الاشياء
يسلب بالاطلاق عن شي لا يكون موجودا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشي عنه ه يريد
ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب
الجهتين المذكورتين وبين ذلك بان الشي الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق
ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس
وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان
فلا فائدة للتخصيص بالخاصة **اقول** ولعل **الشيخ** انما خص البيان بالخاصة لكونها
اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا
وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح منه في المتناقضين
قوله في الجهة التي يحتجون بها لا تلزم الا ان يوخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين
واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شي من ج ب فيلزم ان يصدق
ليس ولا شي من ب ج المطلقة والا لصدق نقيضها وهو لكن بعض ب ج المطلقة فلنعرض
ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د نفسها ج و ب معا فيكون شي مما هو ج هو ب
وذلك الشي هو د المفروض على ان العكس الجزئي الموجب اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس
الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شي مما هو ج ب هذا محال ه هذه الحجة قد اوردت
في التعليم الاول **واعترض** بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزئية وهو انما يتبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا
بانها بنيت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد
حجة اخرى بدلها على ما سياتي ذكرها **واجابه** من بعده بان هذه الحجة
ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما تثبت بالافتراض كما ذكره **الشيخ**
ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا
بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة
والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما
يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان
اورده هناك **وقيل** على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا
د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست

متباينة ولا بعضها محمول على بعض بالصورة ليست بنيا بل فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث
بل معناه ان الشي الذي يوصف بب نفيته في ذهننا ونسميه ج فهو الذي يحمل عليه ج و
يلزم منه ان يكون الشي الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس
هذا الا تصرفا في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما
وتسميه الشي لا يصيره شيئين فبطل حال هذه الحجة **والشيخ** بين انها لا تنتج في بيان انعكاس
المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان الانعكاس المطلقة بحسب احدى الحيلتين **قوله** واما
الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العبارة فقط
وقد علمت ان في المطلقة تصدقان كما يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل
واحد من الناس والجابه على بعضهم ه يشير الى عدم الجاجها ههنا بان الخلف يلزم
لو كان بعض ج ب يناقض لا شي من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل
له انه محال في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن وتمثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان
ليس بضحاك مطلقة ونذعي انما تنعكس لا لقولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك
هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على
الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما تصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم
الفاضل **ابو نصر الفارابي** تبيانا من قوله بعض ج ب نقيض العكس المطلوب ومن قوله
لا شي من ج ب الاصل الذي تريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه **الشيخ**
واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون
حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما تكون صادقة وذلك لان الموصوف بب قد
يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون مسلوبا عنه بالاطلاق فانا **نقول** كل نائم مستيقظ
مطلقا ونقول لا شي من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شي من النائم بنائم
وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية
مع الكبرى العرفية السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول **قوله** واما
على الوجهين الاخيرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بعين الحجة بعينها
اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شي من ج ب ما دام ج وليكن
عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شي من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض
د ج وقد كان لا شي من ج ب ما دام ج هذا خلف **اقول** ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض
لا شي من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي وانما يكون عكسه وهو
بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شي من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة
وصفية لانه ان كانت مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شي من ج ب ما دام ج
على

على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية
كنفسها والافتراض لا يفيد الا انعكاس المطلق لنا اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج
الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا
مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشي في ذلك
الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب يوصف بج في بعض اوقات اتصافه
بب وحينئذ يتم الحجة **واما اذا كان العرفي وجوديا** فانه ينعكس ايضا وقد اختلفوا
في جهة عكسه **فقال في الشفاء** انه لا ينعكس عرفيا عاما **فقول الشيخ** يوهم بانه
يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا
وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت **وقال القاضي**
الساوي صاحب البصاير انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دايما او ضروريا لكان
عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دايما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما
هذا خلف **وقال** من تاخر عنه زماننا انا نقول لا شي من الكاتب بساكن لا
دايما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شي من الساكن بكاتب لا دايما لان بعض ما هو
ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او
الدوام **وقال اخر** بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا
لئلا يلزم ما اورده صاحب البصاير **واقول** في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية
والجهة معا بل يحفظ احداهما وحدها اما الكمية وحينئذ تصير الجهة عامة واما
الجهة وحينئذ تصير الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع
وصفي ج وب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج
واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان يكون ذات ج قد يخلو عن الاتصاف
به والا لكان اتصافها بسلب ب ايضا دايما وكان لا دايما هذا خلف وانها قد يتصف
في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دايم السلب عنها وكان لا دايما هذا خلف
فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دايما ولكنها دامت موصوفة بب
وهو المطلوب **واما احتمال العموم** فلانه لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات
الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم منها فيكون شيء ما اخر يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات
اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشي فلاجل ذلك الشي لا يصح ان
يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فبما يشمل الوجود والضرورة
وهو العرفي العام **واعلم** ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية
في الكل او دايمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودايمة في البعض

اوضرورية في البعض ووجودية في البعض اودائمة في البعض ووجودية في البعض او
ضرورية ووجودية ودائمة معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع احتمالات
اربع منها هي ان تكون وجودية في الكل اوفي البعض ولا تصدق مع باقيها واما على
الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين فتقريره ان نقول قولنا لا شي من جيمات الزمان
الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شي من ب ج في ذلك الزمان ولا ان يشترط
في ب ان تكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشي مما يوصف به وجود ج كما
ذكرنا ومثلنا فيه بما لك الف وقد ذهب بل يدعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان والتنبيه
بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون ج ب في
ذلك الزمان وقد كان لا شي من جيمات ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام على نفي
المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته **قوله** وانما الجهة المحدثة
التي لم من طريق المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول فلا احتاج الى ان نذكرها فانها
وان اعجب بها عالم من دة وقد بينا حالها في كتاب الشفاء **ش** الجهة المحدثة هي التي
اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الجهة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل
ابونصر وهي انهم قالوا ج مباين ب ثم مباين المباين مباين ج ب ايضا مباين ج فلا شي
من ب ج واستدرك **الفاضل الشارح** على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين
هو الشي نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين له هو ج فالمباين له
قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف بفتح الياء على انه
اسم مفعول والمضاف اليه بكسر الياء على انه اسم فاعل **والفاضل الشارح** ظنهما بالكسر
سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازدياد هذه الجهة ما ذكره **الشيخ** في الشفاء
وهو ان المباينة قد تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالجد والتي بالسلب
والمراد منها هاهنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين ب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم
ومباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شي فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشي وذلك
هو المطلوب نفسه ماخوذ في بيانه **قوله** واما الكلية الموجبة فانها لا يجب
ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة
بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول
مثل التنفس لذي الرئة من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكن ضروري
له الحيوان ذو الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس
المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا
موجبة لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيا معينا هو ج وب فيكون
ذلك

ذلك الجيم ب وذلك البا ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها والكلية
الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية
عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير
ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون
ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل
ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول فتصير جهة الاصل جهة لمحمولة الذي صار
موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة
اليها في الاصل جهة للعكس وكلاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه
الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشي
وسيجي بيانه **قوله** فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها
من جنسها نقيض وبرهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض
ب ج فلا شي من ب ج قيل هذا القيد لا فائدة فيه **قال** صاحب
البصائر وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض
وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة ولا
لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضه
وقيل فائدة هذا التخصيص ان انعكاس السالبة الدائمة تبين بانعكاس الموجبة الجزئية
المطلقة فيلزم الدور **واجيب** عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية
بالافتراض حتى لا يكون دورا **واقول الوجه** في فائدة هذا القيد ان **الشيخ** لم
يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة التي لم يبين بعد احترازا عما فيه الدور او من
سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان
عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد تبين ان السالبة
العرفية تنعكس كنفسها فان كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه
ولم يكن الكلام مبنيا عليها بعد **واعلم** ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على
التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم
بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد في دعوى
الامكان العام للعكس لطرادة مع الاطلاق **واقول** المطلقات العرفية تنعكس مطلقة
عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا
قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما
وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف

فاذن بعض ج الذي هو ح انما يوصف ح لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس
مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي اشالها الخلف ابدا بل
انما يعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد
يمكن ان تبين بالخلف **قوله** واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن
ان لا يكون كل د ج ثم يكون كل ج د ليس ليس كل ج د مثل ان الحق هو انه ليس
بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شي مما هو ضاحك بالفعل انسانا ه
يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما تصدق موجبة
كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضحاكا مع صدق
قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان تصدق معه نقيضه الذي هو السالبة
الجزئية فاذن هي غير منعكسة **وقد ذكر** اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان
السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض
ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شي ما بصفتي ج و ب المتنافيتين في وقتين مختلفين
فاذن بعضها يوصف بب مسلوب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما **اشارة** الى
عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه
اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وتفرض
ذلك انعكس ذلك وكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره
وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه
محال ه ولكنك ان تبين ذلك بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فنجد بعض ما هو ج قد صار ب
اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله
ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يبين بعد فلم يبن الكلام عليه بل
فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن موهما لا يلزم
عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة علما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة ناقض
الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما
ناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلق
وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى المحال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد
من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما
يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور **قوله** والكلية الموجبة الضرورية
تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما تبين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية
فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك ضروريا له ب كالانسان

د ب كالانسان غير ضروري له ج كالضحاك ومن قال غير هذا وانشاء لجتلك فيه فلا تصدقه ه
فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس
والحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة مثلها من في المطلقات بل وصفية
لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين
ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية **والشيخ** اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها
تنعكس جزئية موجبة مثلها من في المطلقات ثم اشتغل بالرد **فقال** ولا يجب ان تنعكس
ضرورية وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن غير هذا وانشاء لجتك فلا تصدقه
اي في احتيال البيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا
كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري
لان الضروري لما انعكس لا غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير
الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير
الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا حق بل الضروري وغير الضروري يعكسان
الى كل واحد منهما ثم رجع **الشيخ** الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها
اذن الامكان الاعم اي الشامل للضروري واللاضروري وانما قال ذلك لان المطلوب
لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا
غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في هذه النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت
ببرهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما انتجها هو بيانه
وليس قوله انه الامكان الاعم منافيا لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في ساير
كتبه وما تمسك به **الفاضل الشارح** في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد
يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف
وذلك لانه بنا في الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالفرض
فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا
لما هو الانسان **قوله** والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله
بالضرورة ليس كل انسان حيوانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا ه وذلك
ظاهر **اشارة** لا عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها
عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شي من الناس يكتب يجب ان يكون
يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال
بين الحال في الممكن الخاص والاخص فان الشي قد يجوز ان ينفى عن شي وذلك الشي لا يجوز ان
ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن

اذا ٤

ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تسمع الى من يقول ان الشي اذا كان ممكنا
غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وتامل انا بالارادة كيف هو من
الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف
الامكان تنعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب
بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شي من ب ج فبالضرورة على
ما علمت لا شي من ب ج فبالضرورة لا شي من ج ب هذا خلف وربما **قال قايل** ما لكم
لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وفي قوتها قوة الموجبة **فنقول** ان السبب في ذلك انما
اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من باب الامكان الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم
عكسها من الممكن الخاص لا يمكن ان تنقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في
العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون ان للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس
الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبوا انهم ان ذلك يكون خاصا ايضا وتعود الى السلب فظنهم
باطل تدتحققه مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك
ولا نقول يمكن ان يكون ما هو بعض ضحاك ليس بانسان قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه
يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان
يمكن ان يكون نايما من جهة ما هو نايم فبعض ما هو نايم فهو من جهة ما هو نايم ممكن ان
يكون حيوانا لا نحيوانيته ليست له من جهة ما هو نايم حتى يكون له ضرورية من تلك
الجهة ورد **الشيخ** عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نايم اخذ
جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس
ويصير العكس فبعض ما هو نايم من جهة ما هو نايم يمكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون
كذبه ظاهرا لان النايم من جهة ما هو نايم لا يكون حيوانا ولا شيا آخر غير النايم
واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية
في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها
مطلقا وقوله وربما قال قايل ما لكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وفي قوتها قوة الموجبة
اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة
موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس لذلك لان العكس
يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القايلين بانعكاسه
انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان
الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها
قوله وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل
غني

غني عن الشرح **النهج السادس اشارة** الى القضايا من جهة ما يصدق
بها او نحوه لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية شرع في بيان احوالها المادية
فانهما مشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث
على صور الاقوال المتالفة عن القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق عبارة عن حال
موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يخيل فان التخيل يشبه التصديق من حيث انه انفعال ما
للنفس تحدثه القضية **قوله** اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري
مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشتبهات بغيرها ومخيلات
يريد بمن يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر
ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا تقتضي منهما والاول
اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب
وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير
الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه
وما تقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا تقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا تستعمل
لعدم الفايدة **قوله** فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان السبب اما
ان يكون امرا من تلقاء نفس المصدق او من خارج **قوله** والمعتقدات اصنافها ثلثة
الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة
للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات
وان لم يعتبر فهو المشهورات **قوله** فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات و
مجربات وما معها من الحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان
العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شي غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات
والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما
معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشي بالاكتساب
او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات
والثاني ليس من المبادي بل هو العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي
قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار
وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام **الشيخ**
يقتضي انه جعلها اربعة اقسام **احدها** ما لا يحتاج فيه العقل الى شي غير تصور طرفي
الحكم وهو الاوليات **وثانيها** ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات **وثالثها** ما
يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات

والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر
المكتسب فليس بمعتبر في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام
قد تتداخل باعتبارات كما يجي بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله
فلنبدأ بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق
فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح
تصور الحدود ومنه ما هو مما خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور
الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدونها كل والحكم اليقيني هو
الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلة فهو يقيني وما
لا يعرف بعلة فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون هي اجزاء القضية
وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس
تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية
الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير
واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان
الغريزة كما يكون للصبيان والبلهاء او لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما
يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي
القضايا التي انما نستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة
وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس مثل
معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا
هذه ثلثة اصناف احدها ما نجدها بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني
ما نجده بحواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر
والثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها وهو كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام
الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل
نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على
علله وهو ما يجري مجرى المجربات من وجه واما المجربات فهي قضايا واحكام
تتبع مشاهدات منا تتكرر فتفيد اذكارا بتكررها فيتاكد منها عقد قوي لا نشك
فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة

قضا

قضاء جزميا وربما اوجبت التجربة قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط
المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة اذا انبتت
النفس كون الشي بالاتفاق وينضاف اليه احوال لمية فتنعقد التجربة ٥ المجربات
تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس
هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب
فنعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم نعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم نعرف ماهيته يكفي في
العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس
والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار
الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز
اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا
عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر النعلم بقول التجربة قوله وليس على
المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في
كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليست
من المبادي قوله وينضاف اليه احوال لمية فينعقد التجربة المشاهدة اذا
تكررت مقيدة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء
لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة
وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان
كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط و
الحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا
كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات
وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن
فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل
المناكرة لم يتأت ان يتحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من
الشمس لهيآت تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات
فهي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرر المشاهدة ومقارنة القياس
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم
بالوجهين وانما نوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري
وليس من المبادي وسياتي الفرق بين الحدس والفكر في النمط الثالث ولما كان السبب

غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا تكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك لا تعد من المبادي **قوله** وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطي وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثق ان المنقص عنه للزيادة فيه وانما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا يمكن ان لا يقنع جاحدها او يسكت بكلام ○ الشهادات قد تكون نقلية وقد لا تكون كالامارات والمرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث وهو المالكية حصل بشهادة اربعين من الثقات فرد **الشيخ** عليهم **واعلم** ان المتواترات ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالمتواتر هو علم جزوي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبروا التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات **قوله** واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما تصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى الطلب بل كلما اخطر بالبال حدا المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات وهذه تسمى فطرية القياس والقياسات **قوله** الاثنان نصف الاربعة اي الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكلما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد **قوله** فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى الحكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي

ان

ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شي من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشي بل امكنه ان يجهل ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من جزوه وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرايع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي لما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها مطابقة وبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره **الشيخ** من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شي غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها يشتمل على حدود وسطى كساير النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزوه في حال من الاحوال **وللشهرة اسباب** **منها** كون الشي حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان **ومنها** ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشي حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له **ومنها** كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرايع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا تعم الاعتراف بها والى ذلك اشار **الشيخ** بقوله وما يتطابق عليه الشرايع الالهية **ومنها** كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح **ومنها** ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طايفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر **والاراء المحمودة** هو ما يقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق

الفاضلة وهي لذا يعات وقد يقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار
وموت الشهداء مؤثر باعتبار **قوله واما القضايا الوهمية الصرفة**
فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه
ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله
الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مباد واصول كانت تلك قبل المحسوسات
ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك
الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم
مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة
نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في
النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد تشاكل الاوليات ويدخل في
المشبهات بها وهي احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها
على نحو ما يجب ان لا يكون لها او على نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد
المعتقد ان لا بد من خلا ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود ان يكون
مشارا اليه جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت
تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية
ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان
ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه
باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون من الاوليات والوهميات التي اتاخم
من غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات
احكام الوهم في المحسوسات حقة تصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت ما تجرت
مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف اراء واما في المعقولات
الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهو كاذبة يكذبه العقل ويأتي بمقدمات
لا منازعة فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر
الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياها لا لان
احكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزوية
هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور
متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمنع ان يكون عليه
كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب
ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انما كذلك كالخلاء

فانه

فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلاء ولا يكاد المدفوع عن ذلك
يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه
فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه **قوله** على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا
كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل
شنيع وذلك ان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في
ضماير الجمهور **قوله واما الماخوذات فمنها** مقبولات **ومنها**
تقريريات **فاما المقبولات** من جملة الماخوذات فهي آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة
من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن به الظن **واما التقريريات فانها**
المقدمات الماخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم
اما مع استنكار وتسمى مصادرات واما مع مساهمة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذا
موضع ستعرفه هو اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات
اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها
او عن نبي او عن امام كالشرايع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى **بقراط** في الطب او عن
شاعر كابيات تورد شواهد وتكون مقبولة من غير ان تنسب الى مقبول عنه كالامثال
السايرة **وقيل** الماخوذات اما ان تسلم ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو
ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مساو بل وهي الواقعة في الجدل
قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها
جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن
مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تفاوض
الذهن عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة لما ثاني الحال وكان
النفس تذعن لها في اولها تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او
تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات
قول القايل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان
الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل قد ذكرنا في صدر الكتاب
ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق لغير المستند الى علة كاعتقاد
المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يرجح فيه احد طرفي
النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام
وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر
وان كان المستعمل اياها في الحجة الخطابية يصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها

والمروّج قد يكون من شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادًا الى صادق وقد يكون غير
ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات ومما تسمان
معًا ان باعتبار غير ما تعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات
من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات **واما القسم الثالث** وهو الذي يكون
المروّج فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها
من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد **الشيخ** في مثال القسم
الاول قوله انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال
لا تنصر الظالم وان كان اخاك وقد يقابل حكما مظنونا ان باعتبارين كما يقال فلان
الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقاتلة من خارج جهرًا خائن فانه مظنون من
حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات تكلمهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا
من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خائنًا لاخفى كلامه **قوله واما المشبهات**
فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا تكون هي هي باعيانها وذلك
الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان
يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه
كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى
المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في
نفس تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات
فيه التي لا دلايل لها بانفرادها بل انما يدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال
ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون
بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخر وقد ثبت في مواضع اخر من حقها
ان يطول فيها المدرج ويكثر واما الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع ايهام العكس مثل ان
يوخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشي بدل الشي فيظن
ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب
فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشي بما وقع منه فهو على سبيل
العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذ اشبه ما يبرد من جهة وكذلك اشيا اخر
يشبه هذه وبالجملة كلما يتروج من القضايا على انه حال يوجب تصديقا لانه شبيه
او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية
وقد بقيت المخيلات التي تشبه الاوليات فقد يقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد يقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية **واللفظية** ستة هي التي يقع بسبب

الاشتراك

الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف
او العارضة له من خارج كالاعجام **واما المركب** في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او
في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر **الشيخ**
منها ثلثة **احدها** ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى الظاهر
كالعين وخفي كالنور **وثانيها** ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف
بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكونين فان
الغلام يمكن ان يكون مضافا الى الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الاخر
عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات **وثالثها**
ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله
فقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام **واما المعنوية** فقد يكون جميعها بحسب ما
يذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمولفة
والاول ثلثة **اوليها** ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض **وثانيها** سوء
اعتبار الحمل كقولنا الشي موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا **وثالثها** اخذ ما
بالعرض مكانه ما بالذات وهو ان يكون بان يوخذ لازم الشي او ملزومه او عارضه او
معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان
مكلف وذو وهم ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل
المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض
اذ اشبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معها **والشيخ** اقتصر من هذه الثلثة
على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمولفة وهي جمع المسايل في مسئلة ووضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التركيب وسيجي ذكرها **قوله** وبالجملة
كلما يتروج من القضايا على انه حال يوجب التصديق لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك
الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز
بين ما هو هو وبين ما هو غيره **قوله واما المخيلات** فهي قضايا يقال
قولا تؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما زاد على تاثير التصديق
وربما لم يكن معه تصديق مثل ما نفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة
على سبيل محاكاته للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه والاكثر من الناس يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النوع من حركة
النفس لا على سبيل الروية ولا على سبيل الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها
والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس

لورود ما يرد عليها لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس
يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات ما يخالف الواجب
قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة المخيل المتحرك من القول متعلق بالتعجب
منه اما لجودة هيئته او لقوة صدقه او لقوة شهرته او لحسن محاكاته لكنا قد
نخص لكنا باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وبما يحرك النفس من الهيئات
الخارجة عن التصديق ٥ الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال **الشيخ**
واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويحاذرونه اقداما واحجاما صادرا
على هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف
وغيرها والتخييل اما ان يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما
يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما يقتضيه امور وراء ذلك وهو
حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق
والمحاكاة الحسنة قد تكون لمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشيء وقد تكون
بتقبيحه **تذنيب** ونقول ان اسم التسليم تقال على احوال القضايا من حيث وضع
وضعا وحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من القول الاول وربما كان
من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم ٥ فسر بانه حال القضية من حيث
وضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب
وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه **الفاضل الشارح** من ان الوضع هو تسليم
الجمهور والتسليم هو تسليم بخصم ما وفيه الشروع في
النهج السابع
التركيب الثاني الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها
ولا يكون في حكمها وهي الحجج **اشارة** الى القياس والاستقراء والتمثيل
اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع
اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة **احدها** القياس والثاني الاستقراء وما معه
والثالث التمثيل وما معه ٥ كل حجة فهي اما ان تتالف عن قضايا تنتجه الى المطلوب
فهو يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار
فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب
وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا
كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها
وتسليما اما حقيقيا كما في الذايعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي
وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار
ما

ما كالذايعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة عنه غنية
عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي الجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل
محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار
مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار
الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهي اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او
فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانها موجبة بالقياس الى شيء هو كذلك
اصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة
والا لامتنع استلزام احدهما للآخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما
على الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان تكون الحجة هي المشتملة على
المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من
ان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال اصناف الحجج ولم يقل انواعه
لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو
الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا
لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا يقعان على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة
اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره **الشيخ** هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع
في المجادلات العلمية وذلك لان الاستقراء التي تستوفى الاقسام حقيقة اعني التام قد
يقع في البراهين والتي يدعى فيه الاستيفاء ويؤخذ على انه مستوف بحسب الشهرة فقد
يقع في الجدل وما عداهما مما خيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو
ليس بالاستقراء بل هو ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل كالقياس
الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن
والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل
بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه **قوله** فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما
وجد في الجزئيات الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء
للناس والدواب والبرية والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما
كان ما لم يستقر بخلاف ما استقري مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه
والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه ٥ القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر
والاوسط فالقياس ان نقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل
والاستقراء ان نقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك فكه الاسفل
فالخلل يقع فيه من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم

يمنع مطلقا على الناقض وهو الذي يعنيه **الشيخ** وقوله يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان
معنا لطة وفي الجدل ليس يعنا لطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر
قوله واما التمثيل فهو الذي تعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان تحاول الحكم
على شي بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزوي بمثل ما في جزوي آخر يوافقه في معنى جامع
واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا
ضعيف واكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا ٥
بعض المتكلمين والفقها يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه
متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غايبا والمتشكل معنى وجامعا
والحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في
اصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو
محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردا انواع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمي
ثم ما خلا عن الجامع واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد
والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخر لا يجدي
بطائل لان التلازم لو صح لكان وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر
وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا وكذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشي
من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر
الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما
افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما
انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني ويختص الاصل بالاول ثم ان صح كون
الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا ومواضع استعمال التمثيل
الخطابة ثم الشعر ويقع في الخطابة اعتبارا والمنتج منه بسرعة برهانا **قوله واما**
القياس فهو العمدة وهو قول مولف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته
قول آخر ٥ اجزاء القياس قد تكون بالفاظ مسموعة وقد تكون بافكار ذهنية وكذلك
القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك
او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس
بقياس فالقياس هو المولف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه ان يكون
مسلما كما سيصرح به بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة **الشيخ**
فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب
كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم عنه لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما
يلزم

يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا تستلزم القول الآخر الا لاضمار
قول لا يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال بحسب ما اما الاقوال التي
يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سلف في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول
لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما
لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيد ان
آخر ان فيقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شي
من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه
يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد
يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شي من الفرس بانسان تارة
بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شي من
الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني في مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم
عنها قول لزوما ضروريا عنها وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول
فان بعض الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا **قوله** واذا اوردت
القضايا في مثل هذا الشي الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات
والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاؤه التي تسمى بمقدمة
الذاتية التي يبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا يتركب القضية من اقل منها
سمي حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب آ فيلزم منه ان كل ج آ فكل
واحد من قولنا كل ج ب وكل ب آ مقدمة وج وب وآ حدود وقولنا وكل ج آ
نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس
وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث
اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته
غير واجبة التسليم ويكون القول فيه قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه
كان يلزم عنه قول آخر فهو اكثره ظاهر **وانما قال** واجزاؤه التي يسمى مقدمة
الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء القضية زوايد تجري
مجرى الحشو وهي لا تكون ذاتية وتحل الذاتية مما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية
كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية
الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب
المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة بينها **اشارة**
خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني

كقول ... البروق
محض النصح لكن ليس ... حصة
ان الحب عن العذار ... حيم
عاير

هو الذي لا تعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور **واما الاستثنائي** فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة **والاقترانيات** قد تكون من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر **ش** المنطقيون قسموا القياس الى ما يتالف اما من حمليات او من شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق **الشيخ** لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل حقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات **اشارة** خاصة الى القياس الاقتراني يوجد فيه شي مشترك مكرر ويسمى الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شي يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وآ في مقدمة وتوجد النتيجة فيه انما حصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج آ وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا فيه او تاليا مثل آ في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين تسمى شكلا وما كان من المقترنات تسمى قياسا **ش** هذا الفصل يشتمل على ذكر اصطلاحات وهو ظاهر والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها تبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر سمي اصغر لاحتمال كونه جزئيا تحت الحد الاوسط في التركيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لاحتمال كونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب **والفاضل الشارح** اورد ههنا اشكالين **الاول** اذا قلنا آ مساو لـ ب وب مساو لـ ج انتج فآ مساو لـ ج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين

بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت **والثاني** اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج **قال واجيب** عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وعليهم لم يكن جنسا وانكم اذا قلتم الحيوان بشرط لا شي هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو الجزء والجزء سابق في الوجود فكيف يتوقف الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على **الشيخ** ثم قال نشبه ان يكون **الجواب** ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق **اقول الجواب** عن اشكاله الاول انا اذا قلنا آ مساو لـ ب وب مساو لـ ج فآ مساو لـ ج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد جزئي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فان القضية في القضية الاولى لما ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف وبين مفهوم المقتول بالآلة الحديدية تغاير يقتضي احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل يكونا بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شي واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرناه **وعلى التقدير الثاني** لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان لان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد عنهما شي واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه وهي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سياتي فيما بعد **وعن اشكاله الثاني** ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان نحقق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي فان كليهما لا بشرط شي فان شرط الشي يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شي وان لم يكن اخذ ذلك الشي شرطا في مفهومه ليحصل

والثانى ليس ماخوذا مع شى وان جاز ان يوجد مع شى **وبيانه** ان الحيوان المقول على الانسان
ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذى هو الجنس هو
من حيث هو جنس على شى مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين
ما عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثانى **وما اجاب** به على سبيل الشك
فى الجواب ولكن ينبغى ان يتم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره
انه مشروط بذلك فى صيرورته جنسا لا فى كونه محمولا على الانسان والمحمول على الانسان فقط
انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذى هو
الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذى يحمل على الانسان هو المحمول
عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا
ان نبحث عما هو الحق فيه

اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية

اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما
بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول ويسمى
الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا جدا حيث يكون قياسيته ضرورية النتيجة
بينة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك وجد الذى هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج فى ابانة قياسيته
وجد القسمان الباقيان وان لم يكونا بينتى القياسية ما فيهما من الاقيسة قريب من الطبع يكاد
الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد وبيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه
فيلحظ لمية ما سببه عن قرب ولهذا صار لهما قبول لعكس الاول اطراح وصارت الاشكال
الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلثة ولا ينتج منها شى عن جزئيين فاما عن سالبتين
ففيه نظر سنشرح لك ه المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا فى احدى
المقدمتين موضوعا فى الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت
القسمة الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم تخرج الشكل الرابع
من قسمتهم **والمتاخرون** لما تنبهوا لذلك عدوه ولم يأت الرابع قد حذفوه لبعده
عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعى والرابع يخالفه فى مقدمتيه
جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذ كان من عادتهم بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى
المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين
جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة **واعلم** ان الشكلين الاخيرين وان
كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما
وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعى يتغير بالعكس عن ذلك كقولنا الجسم
منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسها ليس بمقبول عند الطبع وكذا القبول واشالها

انما

انما يختص بالوقوع فى شكل من الاشكال بعينه لا ينبغى ان يتكلف برده الى غير ذلك الشكل
واذا كان كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم غيره مقامه اما فى الضروب التى
ترتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما فى الضروب التى
لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا **واعلم** ان القياس
ينقسم الى كامل والى غير كامل **والكامل** فى الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غيره
وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض **قوله** ولا ينتج شى منها عن جزئيين وذلك لان
ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب
ولا السلب **قوله** واما عن سالبتين ففيه نظر ه المنطقيون قد حكموا بان القول
المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين **والشيخ** قد حقق انعقاده فى بعض الصور وهو ان
تكون السالبة فى احدى المقدمتين فى قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر

الشكل الاول

هذا الشكل من شرطه فى ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة
او فى حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل
اصغره فى الاوسط ويكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما
يدخل فى الاوسط ه المحصورات الاربع ممكنة الوقوع فى كل مقدمة فالاقترانات
الممكنة بحسبها تكون ستة عشر فى كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج
ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات فى مقدمتى الضروب المنتجة حصلت ضروب من
المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات فى نفسه ولكل شكل شرائط
فى ان ينتج هى اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان
الاول كون الصغرى موجبة او فى حكم الموجبة اى يكون سالبة يلزمها موجبة اما
مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية
للسالبة الدائمة فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج
نتائج الموجبات والممكن فى قول **الشيخ** ان يكون صغراه موجبة او فى حكمها بان كانت
ممكنة ينبغى ان يحمل على ما يكون ممكنا فى طبيعته والحكم الايجابى حاصل فيه بالفعل لان الممكن
الصرف لا يقتضى دخول الاصغر فى الاوسط بالفعل وقد حكم **الشيخ** ههنا به فانه قال
فيدخل اصغره فى الاوسط **واعلم** ان ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس
اعنى الذى يكون صغراه فى قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد
فى حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب فى امثال هذه القضايا انما يكونان فى العبارة
فقط وقد يكون ربط محمولاتها على موضوعاتها فى نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود
المشتمل عليهما فهو انما ينتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهو الشرط

اعني الاول تفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به نعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل
للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان
كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما
خارجان عنه والشرط الثاني ان تكون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادية الحكم الواقع على
الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه
الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض
الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه ولتنظر مما تقرر ان حكم النتيجة
في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية
لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الصغرى اي حكم
كان **قوله** وقرائنه القياسية بينة الانتاج ه فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما
كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة
فاذن القرائن القياسية اربعة والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما واذا
كانت الصغريات موجبة بجهات تستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانية
وجميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل لما نذكره **قوله** فانه اذا كان كل ج هو
ب ثم قلت كل ب هو بالضرورة او بغير الضرورة آ كان ج آ ايضا على تلك الجهة ه وهذا هو
الضرب الاول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك
اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب آ او بغير الضرورة لحق ج تحت الحكم الاول ه وهذا هو
الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك **قوله** وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على
بعض ب اي حكم كان من ايجاب او سلب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من
ج الذي هو ب فيه فتكون قرائنه القياسية هذه الاربع ه وهذا نص بان صغراهما
موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج
موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربع وقد انحصرت المحصورات
الاربع **قوله** وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان فاما اذا كان كل ج ب بالامكان
فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا ه معناه ان انتاج هذه القرائن وكون
النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في
الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية
اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما
يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت
الصغرى

الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما
ان تأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية
فهذه تلك اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى
الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخيرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير
وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية **قوله**
لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكانان امكان ان هو قريب من ان يعلم البعض انه
امكان فانه ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن ه هذا بيان الاختلاط او
من الممكنين فقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان
يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم
من فرض وجوده محال فاذا فرضنا ج الذي يمكن ان يكون ب الذي يمكن ان يكون آ مثلا خرج
الامكان الاول الى الوجود فقط سقط الامكان الاول وصار ج موجودا يمكن ان يكون آ بحسب ذلك
الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه آ موجود فقد سقط الامكان الثاني ايضا فكان ج
بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج
يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وهو قريب من الوجود فيه انه
انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولى في الاذهان
عكس النقيض لقولنا فكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب **قوله** لكنه اذا كان
كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون ج آ بالفعل وجاز ان
يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام ه وهذا بيان الاختلاط الثاني
وهو الاختلاط من ممكنة ومطلقة وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط
من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقة لان
الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا
كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون
كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب
بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام
في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الفرد
وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة
وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لا يخرج الى الفعل
بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة
ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا

زيدٌ يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشرٌ للقلم ينتج زيد
مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال
الكتابة فانها فيه بالقوة بل الامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب و قد
صرح به **الشيخ** في هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة
واللاضرورة وحمل الاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب
اليه **الفاضل الشارح** كان صادقا الا انه ايضا على الاطلاق لا يكون مناسبا للبحث الذى
نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان
الخاص ايضا قد يعمهما من وجه اخر **قوله** فان كان كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة
تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صادف ب صار
محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود
الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دامت فقط ولو كان انما حكم عليه بانه اعدما
تكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان
معناه كل موصوف بانه ب دايما او غير دايم فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام
موجود الذات كانت ب او لم يكن **ه** وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط
من ممكن وضرورى وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا **والشيخ** بين انه ينتج
ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط
من مطلق وضرورى فكانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في هذا
القياس لم يدركونها ضرورية في نفس الامر بل افادا العلم به وتحصل من هذا البحث
ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية
والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت
احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية
فبعض النتايج يتفق ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اى كبرى
اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة
ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون خلافهما كالحاصلة من ممكنة
ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى
وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو
وهو انا اذا حكمنا على كل ج انه حكم كان بانه آ او ليس ب آ فان مرادنا ان ذلك الحكم
واقع على كل ما هو ج بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ج كما قررناه من قبل
فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شئ منه ب ولا في وقت من

الاوقات بل ان يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على
كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب
وذلك لانها يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف به بالفعل والى ما لا يوصف به دايما
من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضرورى بحسب الذات او غير ضرورى ويكون
للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب ان يدخل في
ذلك الحكم ما هو بالامكان ب وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم دايم
غير ضرورى كلي دائما يندفع هذا الاحتمال المؤدى الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضرورى
بانعكاس قولنا كل ما ليس بضرورى بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا بحسبه
وهو ضرورى الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضرورى بالضرورة على طريق
عكس النقيض **قوله** لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز
ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبه **ه** يريد ان الصغرى السالبة
اذا استلزمت موجبة ينتج ينتج فانها ينتج ايضا ما ينتج الموجبة بقوتها وليس هذا تكرار
لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا حكم على الوجه
الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع
غيرها وهذا ما خالف **الشيخ** فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين قال فاما غير السالبتين
ففيه نظر سنشرح لك **قوله** فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى
في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شئ نذكره فلا نلتفت الى ما يقال من ان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين في كل شئ بل في الكيفية وعلى الاستثناء المذكور **ه** ذهب قوم
من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة
جميعا اى انه اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضرورى كانت النتيجة كذلك
وقد حقق **الشيخ** انه ليس كذلك مطلقا بل هى تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية
والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى
غير ضرورية فان النتيجة تكون بالفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى **والثاني**
سيجئ ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت
عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين
قوله فتبين للشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر
بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية

غير مطابق للمتن لان ظاهر الكلام يقتضي ان عطف هذا الكلام بلفظة او على ما قبله اي على ما
ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قيل فان النتيجة فيه تابعة للكبرى
على ما صرح به في هذا الموضع قد وقع تفاوت في النسخة وقد غلب على ظني انه وقع في سياقة
الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخيه قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا
كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة فينتج لان الممكن الحقيقي سالبة
لازم موجبه اذا الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة
منتجة وبهذا الكلام يبين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك نستثني
فنقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة
الا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى
هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا اقول
ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظتي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون
نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة
الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حين
قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص
مما توجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء آخر عن
قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة
فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير
ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شيء من موضع والحاقه
بموضع آخر يستغني فيه عنهما بنوع من التاويل الى زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله
اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر
كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعها في الكيفية والكمية دون
الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس
في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى
وجودية صرفة من جنس الوجودي يعني ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه
قياس

قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا
وكل ب ا فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا ب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف
به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية
حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون
ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم ا بالضرورة ﻫ المراد ان الصغرى الضرورية و
الكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان يقال كل فلك متحرك بالضرورة
وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضي دوام الاكبر بحسب وصف
الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف
لو كان دائما بالذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان
اللازم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي
ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك
يوصف بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف يكون له دائما
وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا
التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما فاما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ
حين قال لان الكبرى قد يكون كاذبة فسيتم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل
الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما
فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب
اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط
الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا لو جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من المحمول
حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا
فليس بشيء لان هذا التقييد يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون عرفية
وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل
يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فانها
ان تحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام يمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران
من ضرورية ودائمة ينتج دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية
لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية
اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت
دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات وقال وهذا ايضا استثناء وذلك لان
النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان

يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص
باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا
وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نايم وكل نايم ساكن ما دام نايما فان النتيجة فيهما لا
تكون وصفية اما اذا كانت وصفيتين فان النتيجة تكون وصفية مثلهما في المثال الثاني
من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى **واعلم** ان مخالفة النتيجة
للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها
ترجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة
جميعها مفصلة ان شاء الله التوفيق **الشكل الثاني** اعلم ان الحق في هذا الشكل
هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن المختلط منهما ولا شك في
انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف او لا في
المطلقتين اذا اختلفتا فيه في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه يكون منهما
قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما ذلك
بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل **ه** هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف
والجهة لان الفرس والانسان يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما
ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل
والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة
قد تشترك في ان يحمل عليها الشيء او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان
يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما
سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في
انتاج هذا الشكل اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف قد
يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين
فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط
ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان
حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض
الاكبر ولا نعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر
كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم
منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه **واذا تقررت هذه الاصول**
فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا
الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين **الشيخ** ان الحق انه لا قياس في هذا
الشكل

الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق
واما مع الاختلاف فيه فبما بينا **قوله** وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما
على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالسلب او بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق
وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول
على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن
الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة **ه** الشيء الواحد كالانسان
قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان
ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد
شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن
الحيوان ليس بساكن والانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل
واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن ولا واحد من الناس
بساكن او جزئيات شيئين يحمل احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوان
ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان
وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان
يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن
ولا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك
سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس مما يأتلف من المطلقات والوجوديات قياس
والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما
على الآخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ **قوله** والذي يحتجون به في الاستنتاج عن
المطلقتين المختلفتين الكيفية وكون احديهما كلية مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام
والوجودي العام لان العمدة هناك اما بالعكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال
النقيض وشرايط النقيض فيهما لا تصح **ه** القايلون بان الاقتران من مطلقتين قد
ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورده الى الشكل الاول وهو مبني على
ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء
من آ ب انه لم يصدق لا شيء من ج آ فليصدق نقيضه بعض ج آ ونضيفه الى الكبرى ينتج من
الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا
ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم

قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات منتجة اذا كانت فيها موجبة
وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس اذ لها نقيض من بابها وقد علمت ان القضايا
المطلقة السالبة كذلك فهنا كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة
ومن عامة ضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية ٥
يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة
بحيث تنعكس او تكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية
والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري
وفي هذه القضايا انما تكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا
قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانه ما
ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة
للسالبة في هذا خلاف مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل
بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى وتكون
الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون هنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ
ان نتيجة التاليف من ضرورية وغيرها ابدا تكون ضرورية سواء كانت الضرورية فيها موجبة
او سالبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء
ج آ لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب آ ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من
الشكل الاول وتكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا
شيء من ج آ لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج فلا شيء من آ ج ثم تعكس النتيجة فتكون
العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما تنعكس اليه المطلق من المطلق والثالث
منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من آ ب فليس بعض ج آ بينه بما عرفت والرابع منها مثل
قولك ليس بعض ج ب وكل آ ب ينتج ليس بعض ج آ والا فكل ج آ وكان كل آ ب وكل ج ب
وكان ليس بعض ج ب هذا خلف ولبيان غير الخلف ليكن د البعض الذي هو من ج ليس
ب فيكون لا شيء من د ب وكل آ ب فلا شيء من د آ وبعض ج د فلا كل ج آ ومن ههنا يعلم ان
العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية
لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس عن
جزئيتين ٥ اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان
تكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة
لا تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين كلية
وجزئية وهي غير بينة وتنتج السوالب والشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى

ودد

ورد الشكل الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى اعني بحسب الاغلب فان
الخارجية ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى
صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال
وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت
مطلقة فما تنعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة
ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس
اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن
بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا
قياس عن جزئيتين فيرجع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف
نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجنا نقيض الصغرى او ما لا يمنع ان يصدق مع الصغرى اذا
كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض
فبان نعين البعض من ج الذي ليس ب ونسميه د فيحصل قضيتان احداهما لا شيء من د ب والثانية
بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحالم يتغير
الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة
المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بالكبرى
القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران
القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج
ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس
بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حكم وضع بل على اسمين مترادفين
لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تغير
الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما ثم اراد ان يعلم ان هذا القياس والافتراض
مختص بما يستعمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل
الاول للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان الخلط ممكن ومطلق وكان
من الجنس الذي لا ينعكس فانما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح
منع انعقاد القياس عن مطلقتين من هذا الخلط ٥ لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من
المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد
ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات يبين ذلك البيان الذي بين به
انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة التي بدا بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات
والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده

من المطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي تبين به امتناع انعقاده
من المطلقات الغير المنعكسة لان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار **قوله** وان كان
من الجنس الذي يستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعكس القياس اذا روعيت الشرائط فان
كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى
الشكل الاول وبالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج وليكن النتيجة هي التي
عرفتها في الشكل الاول **واما الاختلاط من الممكنة** والمطلقة المنعكسة فلا تخلو اما
ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا تخلو اما ان تقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت
الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء
كانت المطلقة عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله
كل ج ب باحد الامكانين ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجودي وبيانها اما
بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج آ بالامكان العام
كما ذكرناه وهو المطلوب **واما بالخلف** بان نقول ان لم يكن لا شيء من ج آ بالامكان العام
فبعض ج آ بالضرورة ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان
كل ج ب بالامكان هذا خلف وانما يلزم ذلك بحسب ما ذكره **الشيخ** في الشكل الاول ويصح ذلك
اذا كانت المطلقة ضرورية سالبة ولا يصح اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه
آخر وهو ان نجعل بعض ج آ بالضرورة كبرى وكل ج ب بالامكان صغرى فينتج من الشكل
الثالث بعض ب آ بالضرورة كما سيجيء فينعكس الى بعض آ ب في بعض اوقات كونه آ وهو لا
يصدق مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى الافتراض في
الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها ينافي الكبرى كما مر ذكره في الشكل
الاول **وبالافتراض** على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى
جزوية والاظهر الخلف لانه الضرورة في الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا
ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة
منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما اذا كانت مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة
وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام **قوله** وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف
كان ذلك لم يكن قياسا فلا تفصيل لا يحتاج اليه ههنا ⊙ معناه وان لم تكن الكبرى سالبة
مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا في الممكنة الحقيقية
لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما
قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ت بالامكان وكل آ ت بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول
بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى ينعكس جزوية واذا قلنا لا شيء من ج ت بالاطلاق

وكل

وكل آ ت بالامكان او كل ج ت بالاطلاق ولا شيء من آ ت بالامكان انعكست الصغرى في الاول
وانتج مع الكبرى لا شيء من آ ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكس الكبرى
في الاول والصغرى في الثاني جزويتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا
يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج آ بالضرورة بكل واحدة
من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم **الشيخ** بانها لا تكون اقيسة وزعم صاحب
البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة يوجب موجبة
جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى بنفسها فان عكسها
مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه **قال**
ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى
الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين ومما يبين فساد قوله لعدها من
انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول
بعض الكتاب بالامكان فرس **واما التفصيل** الذي استثناه **الشيخ** ولم يذكره
فقد قيل هو ان تكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما
الحكم فيه في وقت من الاوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى
في كونها هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف
والاخرى دائمة بحسبه اي تكون احديهما مطلقة والاخرى عرفية عامة او وجودية
وينبغي ان تختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة له فسواء
اختلفا فيه او اتفقتا فانهما تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط
ان تكون الكبرى هي العرفية **ومثاله ان نقول** على تقدير كون الكتاب جالسين
ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يتحرك
يده اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس
قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد
لا يكون حين جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما
ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر
ضرورة واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع
معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه
واجتماع منافيه به **واعلم** ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات
المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح
ما في الكتاب في هذه الاختلاط **واعلم** ان **الشيخ** ذهب في هذا البيان مذهب

الجمهور والحق انه يشترط في انتاج المختلط من الممكن والمشروط بالوصف بشرطين احدهما
وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من
النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز
اتصاف الاصغر بالاوسط الذي ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا
لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو
الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم
اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام
كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا
وكل انسان نائم بالامكان ولا يستحيل سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما
يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر
لا ذاته وتنافي الاوصاف لا يقتضي تنافي الموصوفات **والشرط الآخر** ان تكون الجهتان
بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف
ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا فانه
قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حتى يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير
ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا **والفاضل الشارح** تحقق الاول من هذين الشرطين
ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس
ومن المطلق المنعكس غير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر
بيانه بالرد الى الشكل الاول او الخلف او لم يتيسر بشيء من ذلك وهذا مما لم يذكره **الشيخ**
واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة
مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى مثل ما مر
في الشكل الاول فاذن يصدق معها نقيضها ابدا **مثاله** اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض
ج آ دائما مع قولنا كل آ ب او لا شيء من آ ب ما دام آ لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا مع
نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج آ مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم **قوله** ويجب ان
نقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية
والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما
اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف
دون العكس **قوله** بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك لانه اذا كان التاليف
من ممكن صرف وضروري او من وجودي وضروري والكبرى كلية في القياس سواء كانتا
موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين ... اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه

ما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بالايجاب
غير ضروري فكان كل ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض منه ج غير ضروري
وكان آ بخلافه عند ما كان كل ما هو آ فان ب ضروري عليه فان طبيعة ج او المفروض منه مباينه
لطبيعة آ لا يدخل احداهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في
الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لكان في ذلك ان كانت الصغرى
جزئية ونعلم ان النتيجة دائما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه ه معناه ان الضروري
اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين طرفي المطلوب وانتج الضروري السالب وان
اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات
المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط
على كله بالايجاب غير ضروري او بالسلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة او
على المفروض منه ج يقع على بعضه لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل آ
بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو آ بالضرورة
لا يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة
وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات
متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس
او ليس بعض الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما
ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقرير يصير
الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان
في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل عنه الجمهور **الشكل الثالث** الشرط
في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيهما
كلي ايهما كان وانت تعلم ان ضروبه حينئذ تكون ستة لكن الستة مشتركة في ان نتائجها
الايجاب جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم
ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى ه لهذا الشكل
ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة
ملزومها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب
كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا
كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط
هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والجماد اخرى
والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى

الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في
المقدمتين كما نقول بعض الحيوان انسان و بعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان و بعضه ماش
و هذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشر الممكنة و ذلك لان الصغرى
الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع و الموجبة الجزئية تقترن بالكليتين
منها فيكون الجميع ستة و لا ينتج الا جزئية و ذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان
يكون اعم منه كالحيوان على الانسان و حينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق و لا مباينته كالفرس
الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط و قياسات هذا الشكل ليست بكاملة و لذلك قال
الشيخ فلزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى
الشكل الاول كاملا بينا قوله فاجعل هذا معيارا لك في المركبات من كليتين واما اذا
كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت
بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت
اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل مما خالف الاول بوضع
الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فلما كانت الكبرى كلية في هذا
الشكل و عكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول و لو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا
فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين فاما اذا كانت الكبرى جزئية
فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية و لا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى
و تجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج و كل ب آ فبعض ج آ لان الكبرى
تنعكس الى بعض آ ب و ينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض آ ج
و ينعكس الى بعض ج آ قوله واعلم ان العبرة في الجهة المتحفظة و هي التي يتعين في
الشكل الاول فيها على قياس ما اوردنا و انما هي للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر
و اما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو آ حتى يكون
د فيكون كل د آ فنقول حينئذ كل د ب و كل ب ج فكل د ج و نقرن اليه و كل د آ فينتج بعض
ج آ و الجهة ما يوجبه جهة قولنا كل د آ الذي هو جهة بعض ب آ جهات المقدمات قد يبقى في
نتائجها كما هي و قد لا يبقى و الباقية قد يكون بالذات و قد لا يكون و ربما بالاتفاق كما في نتيجة
الاقتران من مطلقة و ممكنة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى
ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق و ربما ليس بالاتفاق
كما في نتيجة الاقتران من مطلقة و ضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى
لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة و الجهة المتحفظة هي الباقية لا بالاتفاق
و معناه ان الاعتبار في الجهة المتحفظة و هي الجهات التي تتعين في الشكل الاول ان يكون

تابعة

لان الصغرى لما اوجبت صحة حمل نقيضها على الحكم فيما خالف ذلك في الشكل الاول لم يحصل ان يكون عكسها ... فلم ... الكبرى

تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه فهنالك انما يكون للكبرى واما
فيما يتبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يتبين بالانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة
النتيجة به لانه انما تم بعكس النتيجة و الجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض
اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض و ذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد هو
قولنا كل ب ج و بعض ب آ فذلك بان نعين البعض من ب الذي هو آ بالافتراض و نسميه د
فيحصل منه قضيتان احداهما كل د ب و الثانية كل د آ و الاولى يشتمل على اسمين مترادفين
كما ذكرنا و الثانية هي الكبرى بعينها و جهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى
الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج و يكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها
ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل و ينتج تابعة
للكبرى قوله و الذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى
عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم ينعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل و انما
يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات و انت قد علمت خطاهم الظانون
من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما و ذلك لعكس
الاحسن في الرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها و كانوا يرون
ان العكس يحفظ الجهة و ان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة
لا تكون في الاول الا الكبرى و ان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه
جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول و ذلك لاعتقادهم ان الجهة
في الشكل الاول تابعة للكبرى و الشيخ قد علمهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج
الى عكس النتيجة و العكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله و قد يبقى ما لا يبين بالعكس
و ذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس و صغراها تنعكس جزئية فلا يعقد منها
قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فبان نقول ان
لم يكن ليس بعض ج آ فكل ج آ و كان كل ب ج فكل ب آ و كان ليس كل ب آ هذا خلف
و اما طريق الافتراض فبان نقول ليكن البعض الذي هو ب و ليس آ هو د فيكون لا شيء من د آ
ثم تتم انت من نفسك و اعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا ه قد تبين خمسة ضروب
من الستة المذكورة بالعكس و قلب المقدمات و بقي ضرب واحد و هو الذي صغراه
موجبة و كبراه سالبة جزئية و هو لا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية
فيصير الاقتران من جزئيتين و الكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض
اما الخلف فكما ذكرناه و قد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا و هو بان تقرن الصغرى
بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف و الافتراض هو الذي ذكر

الذي يظهر من كلام الشارح ان الحكم في المقدمتين للاقتران من الموجبتين الكبرى ان كانت كلية ... و ... الاول او الصغرى ... الجهة ... هذا ... كلية ... من ... المقدمتين ... هو الصغرى

بعضه واما باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى على ما مر **قوله** فيكون قرائنه
ستة الاول من كليتين موجبتين الثاني من موجبتين والصغرى جزئية الثالث من موجبتين
والكبرى جزئية الرابع من كليتين والكبرى سالبة الخامس من جزئية موجبة صغرى
وكلية سالبة كبرى السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه
تورد خامسة **ه** لما فرغ من بيان احكام الشكل عدّ ضروبه والترتيب الذي ذكره
بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية
يجعل ثاني الضروب ما جعله **الشيخ** رابعها وهو الاشهر **واعلم** ان هذا الشكل
لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تنافي الكبرى
العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب
يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا تنتجان عرفية مطلقة وضعية
كما نقول كل كاتب يقظان بمباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان بمباشر القلم
ما دام يقظان بل في بعض اوقات تيقظه قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام
المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيها ولم نتعرض
للشكل الرابع لانه ليس في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط
من هذا وهو يليق بموضع لا يلزم فيه متابعة كلام آخر والله الموفق والمعين

النهج الثامن

في القياسات الشرطية وفي توابع القياس **اشارة** الى قرائنا
الشرطية انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا
جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره **ه** سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات
او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات **ه**
الشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة
من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة
عن الطبع وابتداء بالمؤلفة من المتصلات **فنقول** قبل الشروع في ذكر المتصلات
كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب
اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا
ان كان الانسان فرسا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على
وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع **والتناقض** فيها
انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم
والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادقة المقدم والاتفاق تناقض اذا
تخالفت فيها وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والسالبة الكلية

تقيد

تقيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تقيد المصاحبة او عدمها في وقت دون
وقت وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية
تصدق مع المصاحبين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلب الكلية والاستصحابية
الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبين الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية
الكلية **واما اللزومية** فيناقضها الاحتمالية الشاملة للزوم المخالفة له في امكان
الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان
العام وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية **واما الاتفاقية**
المحضة فيناقضها ما تكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه
المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية **واما العكس فيها**
فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام
تاليه المقدم في حال امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانعدم حكم الاصل والاتفاقية
السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة لانا نقول ليس
البتة اذا كان البياض مفرق البصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان نقول ليس البتة اذا
كان الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه
وقياس الاستصحابية عليها **واما الموجبات** فجميعها تنعكس جزئية والا لصدقت
الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور وتكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل
فيلزم الخلف **والسوالب الجزئية** لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد
حيوانا فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو حيوان **واما**
المنفصلات فقد سبق تناقضها بشرط الاختلاف في الكم والكيف وارتفاع العناد
في نقائضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما تكون اكثر من
اثنين ولانها لا تمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ
في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والنقيض
والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح **قوله** ان المتصلات قد تتالف منها اشكال
ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق في تال او مقدم كما كانت الحمليات تشترك
في موضوع او محمول وتفترق في موضوع او محمول والاحكام تلك الاحكام **مثال** الشكل
الاول كلما كان آ ت فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج فكلما كان آ ت فه ز **ومثال** الشكل
الثاني كلما كان آ ت فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د ينتج فليس البتة اذا كان آ ت
فه ز ويتبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويتبين الضرب الاخير منه بالافتراض
وهو ان نعين الحال التي تكون فيها آ ت وليس ج د ولتكن هي عندما يكون ح ط فيحصل منه

تضيتان احدامما ليس البتة اذا كان ح ط فح ى و الثانية قد يكون اذا كان آ ت فح ط
د يولّف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مرّ **ومثال** الشكل الثالث كلما كان ح ى
فآ ت وكلما كان ح ى فه ى فقد يكون اذا كان آ ت فه ى والبيان بالعكس والخلف والافتراض
شبيه ما تقدم وغير اللزوميات قلّما يقع في التاليف لانها لا يفيد في الاكثر بالاقتران
علما مكتسبا واللزومية اللفظية لا يستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال
على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا
فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا يفيد سوى الالزام والنقض واعترض
على القول بانتاج هذا الصنف لجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى
على تقدير واحد كما في هذا المثال **واجيب** عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس
بشرط في انعقاد القياس من المتصلات **قوله** وقد يقع المشركة بين حملية ومنفصلة
مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف
سهل وكذلك قد تشرك منفصلة مع حمليات مثل قولك وليكن آ اما ان يكون ت واما
ان يكون ح واما ان يكون ى وكل ت وح وى هو ه فكل آ فهو ه واستخراج الاحكام
في هذا ايضا مما سلف سهل ه هذا التاليف ان لم يكن المشركة فيه الحملية مع جميع اجزاء
المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع
كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة
موجبة كلية غير مانعة الجمع كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب **مثال** الاول كل آ ت
ودائما كل ت اما ح واما ى ينتج منفصلة كلية موجبة فنقول دائما كل آ اما ح واما ى **ومثال**
الثاني كل آ ت ولا شي من ت اما ح واما ى ينتج منفصلة سالبة الاجزاء كليتها وعليه تقاس
الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان تكون المنفصلة كلية موجبة
اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كليتها
كقولنا في الضرب الاول كل ح ت ودائما اما لا شي من آ ت واما لا شي من ى ت فدائما اما لا شي
من ح آ واما لا شي من ح ى والضرب الثاني لا شي من ح ت ودائما اما كل آ ت واما كل
ى ت فدائما اما لا شي من ح آ واما لا شي من ح ى وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث
فلعل قياسها **مثاله** كل آ ت ودائما كل آ اما ح واما ى ينتج فبعض ت اما ح واما ى واما
اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون
في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهو ينتج في الشكلين
الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات ويعتقد على هيئة الاشكال الثلثة
مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل آ اما ت واما ح وكل ت ى وكل ح ى فكل آ ى

مثال الضرب الثاني كل آ امات واما ح ولا شي من ت ى ولا شي من ح ى فلا شي من آ ى
وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل
آ اما ت واما ح ولا شي من ى ت ولا ح فلا شي من آ ى والشكل الثالث بعيد عن
الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير
حقيقية كقولنا دائما آ اما ت واما ح وكل ت ى وكل ح ه فدائما آ اما ى واما ه وبيان
هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط **قوله** تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية
واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد الانحاء
المشركة للحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف
من التالي الذي كان مقترنا بالحملية والحملية **مثاله** انه ان كان آ ت فكل ح ى وكل ى ه
يلزم منه انه ان كان آ ت فكل ح ه وعليك ان تحد سائر الاقسام مما علمته ه الحملية في
هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في
مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده
الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وتنتج
متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا
بالحملية **مثال** الضرب الاول من الشكل الاول ان كان آ ت فكل ح ى وكل ى ه فان
كان آ ت فكل ح ه **ومثال** الضرب الاول من الشكل الثالث ان كان آ ت فكل ح ى ولا
شي من ه ى فان آ ت فلا شي من ح ه وعلى هذا القياس وانما اورد **الشيخ** هذا
الاقتران لانه قياس الخلف ينحل اليه على ما سياتي **والاقتران الثاني** ان تكون الحملية
صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ح ت وان كان ه ى فكل
ت آ ينتج ان كان ه ى فكل ح آ وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** وقد يقع
مثل هذا التاليف من متصلتين تشارك احداهما تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا
ايضا ويكون قياسه على هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا
يليق بالمختصرات ه التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات
اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد تقارن بحسب التاليف وهذا النوع
الذي اشار اليه **الشيخ** من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلين ولاهما وهي الصغرى
مؤلفة من قضيتين احداهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين
وتنتجان متصلة كالصغرى **مثاله** ان كان آ ت فكلما كان ح ى فه ى وكلما كان ه ى
فح ط فان كان آ ت فكلما كان ح ى فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي
ثابته مما مرّ ويكون على قياسه وانما اورد **الشيخ** هذا الصنف لان الخلف في المتصلات

الذي يتبين به الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه **اشارة** الى قياس المساواة انه ربما عرف من احكام المقدمات اشيا تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه فهذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرها وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشي في الشي في الشي والشي على الشي على الشي وما يجري مجراها وهو عسير الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بشي كلي فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط وكذلك استحق ان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو ممكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة **وبيانه** ان قولنا ان آ مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو لب ولما كان ب مساو ج مجموعات في القضية الاخرى يمكن ان يقام مقامه كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساوي ج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وقوعها في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا آ مساو لب وقولنا آ مساو لمساوي ج في القوة قضية واحدة نضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى ومساوي المساوي لج مساو لج فينتج ان آ مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فانا نتالف من قولنا آ مساو لب والمساوي لب مساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو لج ثم نضيف اليه الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن ان كان قولنا آ مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول بعينها وهو قولنا وب مساو لج ليس بجزء القياس بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوفة وانما اورده **الشيخ** قبل الاقيسة الاستثنائية لتعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة** الى القياسات الشرطية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها بالفعل ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون اجزاؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي بجزء الآخر وهي قضية لعلى

مقرونة

مقرونة باداة الاستثناء مكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان يقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان يقول ولكن الكواكب ليست بخفية ينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها **الشيخ** موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شي والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة **والشيخ** والمنتج قد اقتصر على الموجبة لان السالبة محتاجة الى بيانها **قوله** او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى تستوفى الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقد يسمون الغير التامة الانفصال او العناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولنا اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة مؤلفة من الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة سالبة من نقايض الباقية او حمليات بعددها تشتمل كل واحد

منها على دفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين
دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مضى
وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على
اجزاء متناسبة **اشارة** الى القياس الخلف **قياس الخلف** قياس مركب من قياسين احدهما
اقتراني والآخر استثنائي **مثاله** قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق
وكل ب د على انها مقدمة لا شك فيها او بينت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل
ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس
كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق
المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يورد في التعليم الاول شرطية
غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق
فظن **الشيخ** ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى
لغاتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس
ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه
راى **الشيخ** انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة
اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية يشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة
هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية
هي مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فتنتجان متصلة مقدمها
المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه **واما**
الاستثنائي فهو المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذبه
الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون
المطلوب حقا وظاهر انه محتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما ما جعل كبرى الاقتراني
والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين
والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل
ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله
في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق
وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما
اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا
من الاقتراني والاستثنائي فكيف لعد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانات الشرطية
لم تكن مذكورة في كتابه فكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين

صادقا بل هو صادق
اى ليس لم يكن قولنا ليس
كل ج ب الذي وضعناه
صادقا بل قولنا ليس كل ج ب
صادق

محمد

محمد بن الحسن المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس
استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ونحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى
حملية متسلمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب د ومقدم
المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك
لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا
ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات
المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج
فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام
وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب آ لا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا
لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما ينافي المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليس
بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير
اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من وراء نقيضه الذي هو نقيضه
وهذا قد ذكره **الشيخ** في موضع آخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه
الى اثبات المطلوب اول توجهه ويتالف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات
او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه
الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما ينافي المطلوب ولا يشترط
فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا
اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل
نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق الخلف بانه
لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبدا به ولا
يلزم منه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في
العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف
في المطالب التي لم تتعين بعد لا يعد لتعين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي
تعين المطلوب وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو
ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب
نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج
القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التي يورد على قياس الخلف وهو الغلط
في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما
لا يقدح فيه اذا عرف الحال **قوله** واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف

كيف يرجع اليه فهو بحث آخر يلاحظ الحال مما يعقد بين التالي والحملية ولسنا نحتاج
اليه الآن على اخذ نقيض النتيجة المحالة وقرينه مع المقدمة الصادقة التي لا شك
فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله ه اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان
انتاج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب
اثباتها الى احدى المقدمتين ولتكن هي المتسلمة على هيئة احد الشكلين الآخرين لينتج ما
يقابل المقدم الاخرى المطلوب اثباتها وليكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة ويتبين
ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض
النتيجة فوضعه باطل فالنتيجة حقة **واما رد الخلف** الى المستقيم فعلى خلاف ذلك
وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب
على هيئة احد الاشكال **مثاله** النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت
من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة
الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحال ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة
وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثالث على الاستقامة ليس كل ج ب وهو
الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف ورد
الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال مما يعقد بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا
الخلف اليهما وبين الحملية المتسلمة **قوله** لسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج
واعلم معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم
ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى
مقدمتيه سالبة جزئية لانها نقيض الموجبة الكلية وهو رابع الثاني وخامس الثالث
واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية
وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني ولما ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا
واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض
في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الثالث ويقع
نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على
هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا
فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على
هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى
هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك في الامتحان

النهج التاسع في بيان قليل من العلوم البرهانية

اشارة

الى

الى اصناف القياسات من جهة موادها وانتفاعها للتصديق **القياسات البرهانية**
مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية ليستنتج منها الضرورية
على نحو ضرورتها او ممكنة ليستنتج منها الممكن **والجدلية** مؤلفة من المشهورات والتقريرية
كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة **والخطابية** مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي
ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة **والشعرية** مؤلفة من المقدمات
المخيلة من حيث تعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة مؤلفة من المقدمات من
حيث لها هيئة وتاليف تستقبلها النفس لما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من
ذلك ويروجه الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة
اكثرية والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة
فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق **واما السوفسطائية** فانها هي التي
تستعمل المشبهة فتشا وكها في ذلك المتخيلة الجزئية على سبيل التغليط فان كان التشبيه
بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها
مشاغبيا مماريا والمشاغبي بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم ه لما فرغ عن بيان
الاحوال الصورية القياسية وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها
الى خمسة اصناف وذلك انها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما
يفيد تصديقا اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا
يعتبر فيه ذلك اما ان يكون حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق
الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل
يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة
تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل
دون التصديق هو الشعر **اما القياسات البرهانية** فهي المؤلفة من القضايا الواجب
قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة
فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها
كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها
ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة
وغايتها انتاج اليقينيات **واما القياسات الجدلية** فهي المؤلفة من المشهورات
ومن صنف واحد من التقريريات وهي المتسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ
رأيا ما ويسمى ذلك الرأي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما
وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف اقيسة ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة

حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما
ان غير مواد الجدل مسلمات ومتسلمات نصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم
قياسا كان او استقراء ولما كان غاية الجدلي هي الالزام او دفعه لا التيقن جاز وقوع
الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها **واما القياسات** الخطابية
فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات
الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها فهي مما تصدق
بحسب الظن الغالب نصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء
او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان تظن انها
منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع **واما القياسات** الشعرية
فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء
كانت صادقة في انفسها او لم تكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تأثر النفس عنها
لما فيها من المحاكات او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن
ايضا يفيد ها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في
حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون
فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحج بحسب المادة **واما المغالطيات**
فهي ليست حقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور المتميز لما ثبتت للمغالطة
صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخذ الى هذه
الاقسام يعتبرون فيه اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب **اما الاول** فهو ان
يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات
المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل الندرة
والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى
انها اكثرية او واجبة **واما الثاني** فان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل
مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه
الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان
الذا هبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك يا طلان
استعمال الجمع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما
يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات
المغالطية هي مؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا
كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد كما انها

في الغايات والمشبهة منها بالواجب قولها تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة والمشهورات
في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات
غير معتبرة لانها ان ادعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع
البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد مما يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما
البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة
السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية
اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية **اشارة الى القياسات**
والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد تكون عن ضرورة الحكم فقد تكون
عن امكان الحكم وقد تكون عن وجودي غير ضروري مطلق كما قد يتعرف عن حالات اتصالات
الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات ونتيجة فالبرهن يستنتج الضروري
من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا ٥ ذهب الجمهور
الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية كما سنذكره وذهب بعضهم الى
ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تنفع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا
ثم استدل بذلك على حال المقدمات **اما الاول** فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون
ضرورية وهي ككون الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا
غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمبلول او وجودية كالخسوف للقمر **واعلم**
ان الممكنة تكون ضرورية اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ يكون
الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه و
الوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار للحيوان او
اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان والاقل الوجود اكثري العدم فهما داخلان في
الاكثري الشامل للموجب والسالب وتكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما
متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر
الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا
بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان البرهان لا يستعمل الا في الضروريات او
الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والا فلا
باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهان خارجة عنهما فالمطالب
بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد الضروريات
مثالا لانها قد تجهد على توقعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون



امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما ومتى لا يدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب
عليها فهو من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها
على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات متناسبة وبينه يقينا
فالمبرهن ينتج الضروري بما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما
لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير
ضرورية **فان قيل** الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى
الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا
يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية **قلنا** انما حكمنا بذلك هنا لكن بحسب
نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة **فنقول**
بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود
الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق
حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم
بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي
فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه
المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما حكم بكونه ضاحكا
بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه
ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك
يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها مما يشبه قولنا كل انسان فله
طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت حينئذ ضرورية او وجودية
فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية في
البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا نصر لان النتيجة تتبع
اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد
تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها
وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه **فقال** فلا يلتفت الى من
يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل
اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال
ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب
الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير
الضروريات ولم يرد به غير هذا اذا اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضروريتها

او

تعجب المرا ... ان قال لو كان قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق برهانا لكان قولنا ... وهو الضاحك الذي انما يكون على الصوت ... للانسان ذهنيا وخارجيا او يكون على القوة للانسان ذهنا ... وحصولها له خارجيا وذكر ان ... برهانا انما ان يكون برهان ان او برهان لم وكلا التقديرين باطل اما الاول فلان الضاحك ... للناطق ذهنا وخارجا فيكون الضاحك ... حصول الناطق واما الثاني ... ذهنا ... للانسان ... فلان الضاحك لو كان هو ...

اوامكانها او اطلاقها صدق ضروري ٥ ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف
من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني ونستر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية
كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما يجري مجراها يستعملون غير
الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة
الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية فذكر **الشيخ** ان
ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري
ويستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة
كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية
اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان **الشيخ** اول كلام المحصلين الاولين يعني
المعلم الاول على وجه يطابق الحق **فقال** انه يحتمل وجهين احدهما ان الحمل الضرورة
على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر
لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما
يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان الحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع
المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم **قوله**
واذا قيل في كتاب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس
وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف فقد
يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الاولين الذين فسر عليهما
الذاتية في المقدمات ٥ قد ذكر ان شرايط مقدمات البرهان خمسة **اولها**
ان يكون اقدم من نتايجها بالطبع لتكون عللا لها **وثانيها** ان يكون اقدم منها عند العقل
اي يكون اعرف منها لتكون عللا للتصديق بها **وثالثها** ان يكون مناسبة لنتائجها
وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول
اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه **ورابعها**
ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة عرفية
شاملة لهما وذلك لان المحمول على الشيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما
يزول عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول ذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب
ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب
ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا
حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمؤثر اذا حمل

على الاسود فانه يزول عنه اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضرورية
بحسب الذات في ما لا يشمل الزايل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط
يكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع **وخاصيها** ان يكون كلية ومعناها ان يكون محمولة على جميع
الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب
امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون
حمله عليه كليا **واعلم** ان الاخيرين من هذه الشروط مختصان بالمطالب الضرورية
والكلية واقتصر **الشيخ** ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع
وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان
والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو
حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا
مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب فان
الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من خالف فيه
وانما تطلب الذاتيات بالمعنى الاخر ٥ قد ذكر في النهج الاول ان الشي يستحيل
ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة
معرفة الشي مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون
في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده
للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم
والمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة **فان قيل** اليس كون النفس
او الصورة جوهرا امرا من المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم
محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه **اجيب**
عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها
شي ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثرها والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم
ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم يتحصل
في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراهما
وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما
يلوح عليته عند اخطار الحيوان بالبال متوسطا بينهما واذا ثبت ان المطلوب لا يكون
ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما
يكونان على احد المأخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول **اشارة** الى مقتضيات
العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في

العلوم

العلوم ولكل واحد من العلوم شي او اشياء متناسبة يبحث فيه عن احواله او عن احوالها
وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشي موضوع ذلك العلم مثل المقادير
للهندسة ٥ موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشي الواحد
قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل
من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي
او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم
واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما في ذاتي كالخط
والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة في انها تشارك في الجنس اعني الكم
المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزايه واحواله والادوية
والاغذية وما يشاكلها اذا جعلت جميعها موضوعات علم الطب فانها يتشارك
في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشي او الاشيا
موضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان يكون مع
نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد وتكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا
منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد
اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية
التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسايل العلم التي تكون اثباتها للموضوعات
هو المطالب فيه **قوله** ولكل علم مباد ومسايل فالمبادي هي الحدود والمقدمات
التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم واما مسلمة في الوقت الى ان تتبين وفي نفس المتعلم
تشكك فيها واما الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزايه وجزئياته
وحدود اعراضه الذاتية وهي تصدر في العلوم وقد يجمع المسلمات على سبيل حسن
الظن والحدود في اسم الوضع فيسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع
والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد
من تقديمها وتصديق العلم بها **واما الواجب قبولها** فعن تحديدها استغناء
لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم
فانما البرهان عليه من علم اخر ٥ المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما
تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشيا تستعمل في ذلك العلم وهي
اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما
جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته

كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا
الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق
بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما
يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما من الاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات
وحدود القسم الثاني اذا صدر بها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان تصير بعد التصديق
بالوجود حدودا بحسب الماهيات **واما التصديقات** فهي المقدمات التي تولف
قياسات العلم وتنقسم الى ما يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق
والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان تبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس
الى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما
على سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كانت مع استنكار وتشكيك فيها
سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند
آخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة
وقد تخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا
كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام **الشيخ** ان
الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك والحق
ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فنحن عن تعديدها استغناء لظهورها
وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد اما ان يكون ثابتا او منفيا والى
خاص ببعضها كقولنا الاشيا المساوية لشيء واحد متساوية فانها تستعمل في الرياضيات
لا غير والمورد منها في فواتح العلوم يجب ان يختص بالعلم والا فالتصدير به قبيح و
التخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين
فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين
وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها
وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص
الموضوع هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا مخصصا بتخصيصه فان المتساوية
المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي **واما المسائل** فهي ان يشتمل العلم
عليها ويبين فيه وهي مطالبه **قال الفاضل الشارح** والتصديقات اما واجب القبول
وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم
وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم
شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير
بينة

بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر **اقول** في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول
لا يسمى اوضاعا والمسلم على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا يختص بل
الواجب قبولها وذلك عند التصدر بها لا غير واما ان لم تصدر بها فانها لشدة وضوحها
تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله
من الناسخين والله اعلم **اشارة** في نقل البرهان وتناسب العلوم
اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اخص من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون
احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر
مقيدا بحالة خاصة فان العادة قد جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم **مثال الاول**
علم المجسمات تحت علم الهندسة **مثال الثاني** علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد
يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع مثل المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع
علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم
فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب ۝ العلوم تتناسب وتتخالف
بحسب موضوعاتها فلا تخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان
فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص
بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع
الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت
العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم
الى ما يكون الموضوع فيه شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة
خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما
شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين احدهما موضوع
الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين
يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي
بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون بالوجهين اولى بان يطلق عليه
بانه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط
المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح ما
هي نوع ما من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها
وهي مطلقة اعم منها وهي مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا
القيد يكون داخلا تحت الاول فلا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالحقيقة
الثاني تحت ما هو داخل بالحقيقة الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون

اعم من موضوع علم آخر

دخوله بأحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع لحده انما يقع بالتشكيك على الذي يحتمل
وعلى الذي يحتمل واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون
الموضوع شيئا واحدا او لختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة
للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد
بعض المسايل بينهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض
مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون
شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو
كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين
مختلفين وكذلك يقع لبعض مسايلهما التداخل في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا
معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكون
كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاغراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان
وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث
عن الاجزاء وذلك كالموسيقي والحساب فان موضوع الموسيقي هو النغم من حيث يعرض
لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكن يبحث في الموسيقي عنها
من حيث يعرض لها نسبة عددية مقتضية للتاليف كان من حق تلك النسب ان كانت
مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي
واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان
متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان يكون علم تحت آخر
انما يكون على اربعة اوجه **اولها** ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل **وثانيها**
ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الآخر مقيدا **وثالثها** ان يكون
موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل **ورابعها** ان يكون البحث عن موضوع السافل
من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي **والشيخ** قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في
هذا الموضع **قوله** واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره
انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما تصح مبادي العلم الكلي الفوقاني
في العلم الجزئي السفلاني العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا
بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسايل العلم الكلي الذي فوقه
وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانها من مبادي الطبيعي ومن
مسايل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء
لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدأ في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك

ويشترط

ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما تبين بها في الفوقاني
لئلا يصير البيان دوريا **قوله** وربما كان العلم فوق علم وتحت آخر وينتهي الى العلم
الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهي العلم المسمى
بالفلسفة الاولى ه العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت
الفلسفة الاولى والنسبة بينهما مختلفة على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من
الاربعة المذكورة وهي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد
اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن به بعض الاعراض الذاتية
للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي
تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث المذكور الذي لم يصرح به واذ لا شيء اعم من الموجود
الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية
للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث **وبقي هنا بحث**
وعنوان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان
والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بمناسبة العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم
اصلا **والفاضل الشارح** ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك **فافهم**
اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتها عامة ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون
علم مبنيا على اصل موضوع تبين في علم آخر فيكون البرهان الذي تبين به ذلك الاصل
منقولا من علمه الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به **والثاني** ان يكون المسئلة
من علم ما والبرهان عليه انما يكون شيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك
العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسايل المناظر والموسيقي فان من حق براهينها
ان يكون بعينها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسايل لو جردت عن نور
البصر وعن النغم لكانت بعينها مسايل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير
احوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليها وهو السبب بعينه لكون الموسيقي
تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال
الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة** الى برهان لم وبرهان
إنّ ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة
بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب
في وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى
اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى ببرهان إنّ لانه دال على انية

دل

الحكم في نفسه دون لميته في نفسه وان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة
للنسبة حدى النتيجة وهو معلول للنسبة حدى النسبة لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا **مثاله**
ذلك كقولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسط بين الشمس والقمر لكن الكسوف
القمري موجود فاذن الارض متوسطة **واعلم** ان الاسماء كالحد الاوسط
وقد ثبت التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو برهان لم ان
يكون الامر بالعكس فتبين الكسوف ببيان توسط الارض وانت لمكنك ان تقيس قياسا
حمليا من الشرطيين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما والحدان الآخران قشعريرة
غارزة ناخسة وحمى غب والمحلول منهما القشعريرة ٥ الحد الاوسط في البرهان
لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا لم يكن
البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة
ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو
المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او
لا يكون والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويخالفه
في وضع الاوسط والاكبر دون النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه
معط للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل
الا به كما ذكرناه فقدمناه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة **واما برهان ان**
فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في الوجود معلوما
الا انه لا يكون سببا في العقل لكونه غير تام في سببيته وذلك لا يصلح ان يقع في
البرهان والواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان به برهانا ان لان
مقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا ولستا باقدم في الطبع وانما عرفنا
لم وان لان اللمية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق
وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل **والشيخ** اورد مثالين احدهما
استثنائي والآخر اقتراني حمليين يمكن ان يمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع
اما الاستثنائي فهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقتراني
ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة الناشئة في الاعضاء
التي تنوب في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي بعلة
للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق
وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان
غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق
عا

على وجه تتمة العلة لمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة
قوله واعلم انه لا يسوغ قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا
وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم
ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ٥ وجود
الاكبر مطلقا غير وجود الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني والاوسط
علة في برهان لم ومعلول في الدليل بالمعنى الثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين
قد غفلوا عن هذا الفرق **والشيخ** اوضح الحال فيه ومما نريد بيانا ان الاوسط يمكن
ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة
لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه
قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه
معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر
في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال **واعلم** ان علة وجود الاكبر انما يكون علة
لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي
لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر اينما وجدت
كالصفراء المتعفنة خارج العروق هي علة لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها
في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاه متغايرتان **اشارة** الى المطالب
امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او على كذا والطالب به يطلب احد طرفي
النقيض ٥ المطالب العلمية تنقسم الى اصول وفروع والاصول هي الكلية التي لا بد
منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في
بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها والامهات قد قيل انما هي بالقوة
ستة وهي مطلب هل وما ولم لا ان كلا منها يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة
واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما
هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود
وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار **قوله** ومنها
مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم
الاسم المستعمل ٥ ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما
الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم
ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه ودونها بتمام الرسوم تحتها على وجه
التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم

كقولنا ما الخلاء وانما لم نقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل عن شيء خارج عن المفهوم ودال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم **قوله** ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما دل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلوب مفهوما وكيف ما كان فان المطلوب فيه شرح الاسم ه وفي بعض النسخ اذا لم تكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلوب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلب هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا تنسيق هذا المطلب ليميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلب هل هو الذي به شرح الاسم الذي لا نفهم مدلوله الا بحده دون الآخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى الحد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسؤول عنه **وانما قال** ذلك لان مدلول الاسم لو كان حدا مفهوما للمسؤول عنه لما كان للسؤال بما في هذا الموضع فايدة وانما قال ذلك حدا والحدود انما تكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدودات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة فايدة وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل هل **قوله** وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم ه سان اجمالي لما تقدم اي وكيف كان الحال فان المطلوب في السؤال بلفظة ما هذه التي يتقدم على مطلب هل هو شرح الاسم **واما بالرواية الاخرى** فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم التي يستعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزءا في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وهو قولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما نصيحا في الاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما فانه مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح **قوله** فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان رسمه لجوز ه معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلث خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات **قوله** ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء والشيء هو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وتدعا

عن اي شيء عما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقايق بالفصول ولا تقوم غيره حينئذ مقامه **قوله** ومنها مطلب لم الشيء ولا يسال بها عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط او يسال عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك ان هذا المطلب بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل ه مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم قلت مبدأ الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد **وهاهنا نكتة** وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوى البواقي فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حق فيكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار **الشيخ** الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة كما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بالخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه **قوله** ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم تعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله ه لم يذكر **الشيخ** مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فايدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان تعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن **قوله** فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد **اقول** فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له واي مكان هو وفي اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها

النهج العاشر في القياسات المغالطية

اعلم ان الغلط قد يقع اما لسبب في القياس وهو ان يكون المسمى قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون على صورة شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة له او لا يكون قياسا بحسب

مادته اى انه يجب اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه
على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فان ادعى فيه تشابه احوال الاوسط
في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول
وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا
القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذكر اذا كان حدان من حدود
القياس هما اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فاذا ادعى في القياس صورته
ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس
بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التاليف
القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود **والشيخ** بدا بالقسم الاول فقال
ان الغلط قد يقع اما لسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان تم الكلام في القسم الاول
ثم الذي يرجع الى التاليف فيكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدا
بالقسم الاول **فقال** وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع
الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي
يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه
بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى
النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن
اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره **الشيخ**
ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثاني
هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس
بعلة علة للمطلوب مكان علته واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير
المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون
القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو
وضعت على هيئة قياس خرجت من ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا
بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته **ومثاله** ان يقال كل انسان ناطق من
حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد
بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق
في المقدمتين جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي كذب
الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلت صورة
القياس فلم يكن الاوسط شيئا كالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون
قياسا

قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة
قوله وقد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين **قوله** ووضع ما ليس
بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب من هذا القبيل اى مما يقع الغلط فيه من
جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك
اذا كان حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على
المطلوب يشتمل على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن
الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها لما مر والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف
عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط **مثاله** كل انسان بشر
وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي
منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها **والفاضل
الشارح** ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من المغالطة
التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان
القياس المشتمل عليهما بتاليف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب
وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود تجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب
والخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي
اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان
بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف
واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلاثة اشياء والى ذلك اشار **الشيخ**
بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل
الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرات على المطلوب الاول **قوله**
وهذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات
مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب الاشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على
تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد
وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا شك في
ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ
بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا وما مثل من ظن انه اذا صح ان يقول
ان امرء القيس كان شاعرا مفردا صح ان امرء القيس كان مفردا وان امرء القيس
الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد

اجتماعا صح انما دج وانما فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق كيف شئت انه شاعر جيد اى في الشاعرية وهذا ايضا مناسب ما يكون منها الغلط فيه بسبب المعنى مزوجه ولكنه بسركه من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ ٥ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اى هذا قسم وبداء بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلعلة اما هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما لسبب في المقدمات افرادا وفي اجزايها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبداء بالقسم الاول وعلى ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هياته في نفسه او في هياته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن ان المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهو الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اى في النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد مفهومى لفظة كل حالتى الاطلاق على الجمع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع تلبيس على بعض اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشتمل على الآحاد معا وكل واحد ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين **احدهما** ان لا يكون مع الماخوذ غيره **والثاني** ان لا يبقى غير ماخوذ واشار اليه بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن بانه اذا افترق **وفي بعض النسخ** كيف فرق كان صادقا الى قوله وانما نرد الى القسم الخامس واورد له مثالين **احدهما** انا اذا قلنا كان امرء القيس شاعرا وصح ظن انه يصح قولنا امرء القيس كان وقولنا امرء القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فظن انه يصح حمل كل واحد من لفظى كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهى جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضى شاعرا ولا يصح الثاني لان انفراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهى المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرء القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ

لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرء القيس الذى ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن بانه يصح قولنا الخمسة زوج والخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو اصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس وفيه بان يظن انه اذا قلنا ان امرء القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين يصح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم انه قال وهذا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذى يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الحد المطلق اذا حمل بدل الحد في الشاعر فقد اغفل في توابع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظى يقدمه قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الآن انه من الستة الا اربعة وسنشير الى الثاني والثالث الباقيين منها **قولـــه** وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشى مكان الشى وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك ٥ يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذى يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ **واعلم** ان الاغلاط المعنوية لا تعود ان تقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذى بين القضايا فهو اما قياسى واما غير قياسى والواقعة في التاليف القياسى تدخل ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي نريد ان نذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين جزءين يستحق احدهما لان يحكم عليه والآخر لان يحكم به واما بين جزءين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس **واما الثاني** فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه آخر غير الوجه الذى يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك

لان الحكم متعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضية و بالعرض لمعروضاته و
عوارضه والثالث هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من
اسباب الغلط قسم واحد هو الواقع بين قضايا لا يتألف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل
في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول
قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس
والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثه والثالث
اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج الذي
الرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع
الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يتغير
احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل انما اوردهما الشيخ
هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر كما في سائر كتبه قوله فتجد
اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته
وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة
والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس هو الجهل بقياسيته ه لما ذكر
اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية
التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره
فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض
لبيان الحصر قوله وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام
في باب المغالطات اللفظية ه وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية قوله
ومتى التفت لفت المعنى وهجر ما تخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا
وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين او يتكرر في المقدمتين والنتيجة
وراعى شكل القياس فيه ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على
نفسه عرض الحاسب ما يحفظه على معاود ذا ومراجعا فغلط فهو اهل لان يتجر
الحكمة وتعلمها فكل ميسر لما خلق له ه يقال لفت لفته اي نظر اليه يريد
انه متى عرف الاصول المذكورة وحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط اما جهل او
اهمال بعض شرايط الصحة وقد ذكر من شرايط الصحة واسباب الغلط بقول
ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر ما تخيله اللفظ اي لا لفاظ الذهنية وما
ترتسم من احوالها في الخيال بالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية
امن

نفسه ع

والحمد لله الموفق والعصمة وله الحمد وحده

امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين و
النتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرايط
القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف
المذكورة في النهج السادس وراعى شرايطها امن الغلط المتعلق بمادته ثم
ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة التي تنقد كل واحد منها فهو
ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية ولتعلمها ∴ وحسبنا الله ونعم الوكيل والمعين والموفق

هذا آخر القسم المنطقي من كتاب ∴
الاشارات مع شرحه وتلوه القسم ∴
الطبيعي ايضا مع الشرح ان شاء الله ∴
وكان الفراغ لكاتبه من اتمامه غرة ∴
رمضان سنه اربع وثلثين وسبعمايه ∴

بیت من عود دوستی خون باشد کسی کو رادم نز • کفتی که سنکسته زجهی خون شلا • جون بر سیدی داست بکرم جون بند • که نیکدد بینا
بیت دلم هست سیلاب تناضا کوشته بودم نز • خونابه سودای تو می ریخت دلم • جون جوش برآورد زبن بیرون آمد • بد رعا بلج بینا
دین بنام من نکردد جکوم بوده خود را درم نز • آخ هنکام کل از آب عنبری آذ • وقت بایتو بکلشکرد عتاب دهی • تو که هیلیق دا لکه دین دا
ب الدیکان نخو باشد توی الکشخ ازتی باشد لبت • وقت سوکان مکردد که نالغ بود • نوش دارو که بسان مرک بسمر لب دهی • دیک یک ذره بی دتا بارکاه

جان از به افزودن ذرکاستدکی • کنجی بهزاد دیخ آراسته کی • یکدم ز سر هوس نمی یادم زد
بر بوسران کنج جو بر صحرا برف • دی ذکر دوسی سسته دیر خاسته • دست از تو بهیج کس نمی یادم زد

خیام

جون حرخ بکام یک خردمند نکشت • خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت • سوی دود دیخن نمی یادم کفت
جون مرد مرد دو نبی بود و کذشت • جه مور خورد بکور جه کرخ بدشت • جان سیدیم و نفس نمی یادم زد

می دردکی می خواد جو نغار کند • مهجا که رسد عربده در کار کند
المه ادسی جانجا برسد • می مست خود عربده هشیار کند

ساح قمی

تن از طهارت ذات تجابی کام شوع
جنین شود نظهور تو در دی ذن من
آدمست
شراب خوردن تو عیب میکنی دست
ذکر خوردنت آموز شراب خوردن من

نصر الله الطوسی

بس باید نفس لکر بست باشد کوباش انقدر بس باشد از مردم که کویند
لدهی را نفس باید تا بدان مردم شود • زادی مقصود نیت نیست محبت

اوحد کرمانی

تا با تو دیک معنی زهستی باست • فارغ منشین که بت پرستی باقیست
کیرم بت پندار شکستی رستی • وآن بت که ز پندار برستی باقیست
آن عنش بنا شد که بود بر بسته • یکدم خوش باشی و دکر دل خسته
لی خبر از عیش ما تا نبی • عیشی ز ازل تا با بد بیوسته

نعره انجیل و تند بود
با تو نیم با بیم قید بود
بامکت تو زیم بردید
عالمی که ما با نت بخواهد و دید
بدانست که هنکامه او خلد بود
شیخ عرب الله
کمال لسانه

دولت تو که از هندی بسر
از دو جیز مخالف آمد و بس
دولت هندی از بس زن بشی
وآن ترک از جدا از دبیرن بس

جانا دل من دیغ تو زار جراست
جشم ز نه لعل تو در باد جراست
تیغست جرا دیغ تو نمی خرد
در دنا لکی نه بیغست که بی باد جراست

خیام

امبه که ز جام باده دلشاد کنیم
دانا هد دکذشته کم یاد کنیم
داز عاشق و دان زندانی را
یک لحظه ز بند عقل آزاد کنیم

الحضین بود اخلاق و سرت علوی
که خمر نخورد و کمسش می یازد
بر دن حشر رسول حنظلی می ترسم
که از شفاعت ایشان کسی نه دارد

قطعه

خواجه مختص نسخه مختصرست
دیده عقل عاقل آمد از د
اندکی جامه سخن می ساخت
یک کز و نیم ناقص آمد از د
مختصر را جو مختصر کردند
خواجه مختص کامل آمد از د

دوز و شب ما جو هست آبستن غم
ای دست بیا زانکه بر دد دشمن غم
غم خون تو ابسرخت خز لبی ساقی
تا اشتی و نم دد خرمن غم

ترک بد و نیک انی دام مو ست
بردا است دل از جهان مست
تنها ودی از خلق جو تیرم طبعست
در کوشه نشینی جو کمانم مست

ز نهار مبالغت مکن در مو باب
در بیش خردمند همین است صواب
بر راحت حنظل لعزیتی مطلب
کز حرف زیاده می شود عذب عذاب

اوحد کرمانی

کر با تو زمانه بد سکالد حکمی
با دلشده از تو بنالد حکمی
با تیر زنه دولت آه سحری
اقبال تو آکوش بمالد حکمی

ألبسته به وفاة أبي سعيد غازي بهادرخان ... [illegible]

[illegible]

دعوة الشمس للشيخ شهاب الدين المقتول رحمه

اهلا وسهلا ومرحبا بالحي الناطق والشخص الاظهر والكوكب الازهر السلم عليك و
رحمة الله وبركاته ايها النير الاعظم السيار الاشرف الطايع لمبدعك المتحرك في
عشق جلال باريك المتبري عن قبول الخرق والكون والفساد والحركة المستقيمة انت
هورخش الشديد الشجيع قاهر الغسق رييس العالم ملك ملوك الكواكب سيد الاشخاص العلوية
فاعل النهار بامر الله المطاع مالك رقاب الانوار المحسنين بحول الله المطاع الجرم
المنير الباهر الزاهي العالم الحكيم الفاضل كبير اولاد القدس من اضواء المتجبين في الخليقة
خليفة نور الانوار في عالم الاجرام نورك من نوره مستوي الى نوره وقهرك من قهره منتهي الى
قهره وانت مثال لكبريايه ونموذج من انموذجات بهايه وحجته على عباده من عباده
من اعطيته نورك اضاء ومن اسعدته بقوة الله سعد تعطي الكواكب نورك ولا تاخذ
منها سبحان من صورك ونورك وفي شوق جلاله سيرك وفي الفلك الرابع نورك
وفي وسط نظام قررك اسالك ايها الاب القدوس صاحب السلاطة على تعاقب
الجديدين ونتايج الفصول ان تسال باسط ضو نفسك الناطقة الشارقة
اباك وعلتك ومعشوقك انت ظله وطلسمه وجميع الانوار القاهرة والعقول المجردة
ليسالوا السوال اللايق بالعالم السرمدي البري عن التغير والتجدد اباهم وعلتهم و
معشوقهم النور الاقرب العقل الكل المبدع الاول المعلول الاعظم لتساله هو الهكم الهه
واله الالهة ومنتهى الكل اول الاوايل ناظم العوالم القيوم نور النور اله كل عقل و
نفس وجسم اثيري وعنصري بسيط ومركب على النظام الاتم الاكمل الله الوحيد
الواحد عز سلطانه ان ينور قلبي باللوامع القدسية والعلوم الالهية والصناعات
الانسانية من الكتابة والكلام والحماسة والنجوم والطب بنوعيه الروحاني والجسماني
ومعرفة الاكسير والسيمياء وخواص الاشياء وكل علم وعمل يوصلني الى الحضرة الربوبية
ويجوزني في نظر الخلق كلهم ويحفظني عن الافات النفسية والبدنية ويجعلني
من المشتاقين اليه والسايرين لديه وينصرني وينصر اهل النور والاشراق
تبارك واياي وتقدسك واياي الى الابد الابدين وصلى الله على محمد واله اجمعين

في رخش الشديد

الكامل صح

في الاجسام صح تكتسوها البهاء والاشراق صح والهيبة والعظمة والقدرة كما تملك القوى صح

مبدع الكل صح



ودهر الداهرين صح

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي و
اكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه
في آخر هذه الاشارات ه ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي
لا يخلوان عن اغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل
الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المختلفة ومصادم للاهواء المتقابلة
حيث لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان ولا تكاد يتصالح عليها نوع الانسان فالناظر
يحتاج فيهما الى مزيد تجريد للعقل وتبيين من الذهن ونصفة للفكر وتدقيق للنظر
وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار
فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائزين بهما مترقين الى درجات الحكماء
المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسرين بهما نازلين في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم
اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ واوجب الضن به
كل الضن وانا اسال الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على
نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير
غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قوله النمط الاول**
في تجوهر الاجسام **قال** الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب
من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق
علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه نهاجا وهذه مقصوده بذاتها فكانت انماطا
اقول الجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى
الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته والمراد بتجوهر الاجسام ليس
هو المعنى الاول لانها ليست مما لا يكون جوهرا فتصير جوهرا بل هو الثاني فان المطلوب تحقق
حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة **واعلم** ان هذا النمط
يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه
بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في
الوجود وبالقياس الى نفس الامر مترتبا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات
ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة
فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مبادئ فيه ومسائل من
الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخر



طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبدي بالطبيعيات
ايضا ولكن بشرط ان يرتفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المفضية لتحير
المتعلم فلزمه ان يقدم الابحاث المتعلقة بالمادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها
لزمه ان يثبتها سبق تلك المباحث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر
الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما يحل اليه مقصوده الذي لا يبتني على مسئلة تتقدمه
من الاخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل
الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة
وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي
وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول لانه موضوع العلم الطبيعي
وقد زيف **الفاضل الشارح** حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال
بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فلان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا
يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض **والجواب** عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا
في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كون الجوهر جنسا وهو لازم من لوازم
الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد
فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم
وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم
يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا
شك في انه قابل للانقسام ولا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل
فيه او لا تكون وعلى التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية **قال**
فههنا احتمالات اربعة آ كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه
قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين ب كونه مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ج كونه غير متالف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب
له سماه بالمناهج والبينات هكذا **قال الفاضل الشارح** في كتابه الموسوم بالجوهر
الفرد د كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية
وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد **الشيخ** ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول
فيه ان شاء الله تعالى **قوله** وهم واشارة **قال الفاضل الشارح** ان الشيخ يريد
بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط

اياه ؟

من قبيل معارضة الوهم فتسمية الراى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا
وقد عرفت انه يشير الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل
المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللاحق او النظر فيما سبقه من
البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراى الاول من الاربعة المذكورة عبر
عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل المواضع التي ينفصل
ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند
غيرها تشبيها بمفاصل الحيوان وسماها **قوله** ينضم عندها اجزاء غير اجسام
تتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ه
ذكر للاجزاء احكاما اربعة آ انها ليست باجسام و ب ان الاجسام تتالف منها
و ج انها لا تقبل الانقسام اصلا و د ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه
عن التماس وهذه احكام متسلمة من اصحاب هذا الراى اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم
والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث
اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك و
الشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك
عند الحكماء وقد يختص الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة
في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره او لانه
لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها
هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها حذف لفظة لا عن القطع وفي
بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية
في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك يلقى كل واحد
من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس كل واحد من الطرفين يلقاه باسره ه
هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب
للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالتماس او
لا بالتماس فهذه اقسام ثلثة و آ يناقض كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو
تالف الاجسام منها لان التاليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء و ب
ايضا يناقض كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه

ويناقض

ويناقض الحكم الثاني وهو جمع مستلزم للمطلوب كما سياتي و ج يقتضي التجزية **والشيخ**
لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما لان الخصم لم
يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله يلقى كل واحد من الطرفين منه
شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى ابطال القسم
الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس
كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة
ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح بنفي الثاني بقوله وانه ليس
ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي
ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى ابطال القسم الثالث الى المناقضة
قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل المقصد ابطال هذا الراى في نفس الامر
فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه حيث
لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا
لم يكن له بد من ان ينفذ فيه ه يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فسره
اولا باتحاد المكانين والحيزين **واعلم** ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز
وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو المعتمد عليه المتمكن كالارض
للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم
المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند **الشيخ** وجمهور
الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن
المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكور معلوما غير محتاج
الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لا مشاحة في العبارة والمعنى ان
الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد وان ينفذ في الوسط **قوله** فيلقى غير ما لقيه
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ه اي يلقى الطرف حال النفوذ من الوسط
غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون
اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقاة في الحالين من الجانبين فانه
يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في
الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
غير الذي يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة
الوسط بثلثة اقسام **والفاضل الشارح** فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا
البيان اقناعي لا برهاني **واقول** هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو

حركة ما اولاً وهو حال المماسة ووسطاً وهو الحال التي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخراً وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم سيما مثبتيها فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعياً بل يكون مشتملاً على مصادرة على المطلوب **قوله** ولا اللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقاة الوسط ملاقياً للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا انفراغ عن لقائه حينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط وطرف ولا انديادحجم فان كان شيء من ذلك لم يكن يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما شاء ملاقاة ه اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقياً للطرف الآخر المداخل ليكونا متلاقيين بالاسر وح يمتنع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا انفراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ولا وسط وطرف اي هذا يعرض بناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا انديادحجم اي بناقض الحكم الثاني ايضاً فان كان شيء من ذلك اي ان كان احد المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان كون المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعاً وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد الثلثة اشياء اما امتناع تألف منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة **والفاضل الشارح** اورد من جهة مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى الماضي والمستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **وهو اشارة** ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية ه يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء لم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو فيه مطلقاً وظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات

الى

انما ارتكبوا الطفرة لعدم المفر لانه لم ان يقولوا بما يلزمهم من وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه لان الزمان المحدود عند هذا القائل ينبغي ان يكون ايضاً مشتملاً ايضاً على اجزاء غير متناهية

التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله عليها اي لا يتناهى من الاجزاء صريحاً وهذا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يكون فيه ثم انهم معترفون بكثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد حصل من لوازم مذهبهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية **قيل** وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه التزموا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستحسن الشيخ من المفرقين بالطفرة وبتفكك الرحا على ما هو المشهور **قوله** ولا تعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها **قال الفاضل الشارح** الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة كثرة والاولى من مقولة الكم والثاني من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي فان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضاً وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجوداً في الاثنين لانه لا عدد اقل منه لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام **اقول** هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل يكون عدداً ه تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان **والشيخ** اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل يكون عدداً اي بل يكون عدداً لا يفيد الحجم ايضاً لم تقل بل العدد **قال الفاضل الشارح**

وهذا لا يرد على النظام لانه مؤلف من المتناهي الحجم حصل عنده من غير المتناهي

وذلك لوقوع الظن بانه نفذ زيادة العدد وان لم يكن نفذ زيادة المقدار وفي التحقيق
لانفذ هنا ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون الحيز الواحد
وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشي من لوازمها اذ لا اختلاف الحجم ولا شي
من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ
لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز **واقول**
عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف
اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط
المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير
قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع
التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز
قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في
جميع الجهات حتى كان يحصل في كل جهة فكان يحصل جسم ٥ هذا هو القسم الثاني من القسمين
المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على
تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلث
حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان يحصل في كل جهة فكان
جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل
في الجهات الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه لغيره مثله
قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضمر في المتن لفظة وذلك ليقال وامكنت الاضافات
بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ
او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها **اقول** ليس الى هذا الاضمار احتياج
لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التي يعود
اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات
لا ان تفرض اولا تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات الاخر الى غير تلك
الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات
امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في
جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة
انما تكون بعد صيرورتها حجما لا قبلها والاصوب ان تفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء
الى بعض كما ذهبنا اليه **واعلم** ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في
مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد

يتالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتالف مما لا
يتناهى اصلا **قوله** كان حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي
العدد وهذا تالي لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية
وذهب **الفاضل الشارح** الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده الى
قوله متناهي العدد قضيه واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضيه اخرى هي قوله كان نسبة حجمه
نسبة متناهي العدد ولفظة كان رابطة والمجموع تالي المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه
وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من
تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى الجسم آخر متناهي العدد مؤلف من اجزاء
غير متناهية نسبة شي متناهي العدد الى متناهي العدد **واعلم** انه لم يعتبر النسبة
بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صار جسما وذلك لان
النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا **قوله** لكن ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية
نسبة متناه الى متناه هذا خلف ٥ هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة ويرد به
انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني
باطل لانه لا نفذ زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة
حجم المؤلف من عدد متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة
متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه هي كنسبة متناه الى غير
متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا
مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية اليها ينفصل فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس له استعداده مفاصل ٥ لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا
تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست
بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات
وهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما
تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم
لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقدار لا يجوز ان
تكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل
غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا

ليلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسمى الحكم بعد سال المناع وجود جسم غير متناه في القدر كليا

قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة

قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وفي ذلك لا ان تركب الجسم من اجزاء غير

متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن لا يكون في الجسم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية

بالامكان العام **اقول** انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية كما قال

بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقبل بالي

امتناع تركبه منها فكان الواجب اذا ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان

يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس

من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل

الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل الى ان زعم انه يجب ثم لما ابطله اورد ههنا نقيضه

وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مطلقة كلية والثانية جزئية لانه قال ليس

يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس ان تكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا

وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل

الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم

بوجود جسم لا يكون ذا مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان

وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما

وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل

واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل

الا لمانع خارجي كالفلك **اقول** والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم

مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله**

بل هو في نفسه كما هو عند الحس ه الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه

الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند

الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال

اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلق واما بوهم وفرض ان امتنع

الفك لسبب ه الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا

للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل خالو عن المسائل المذكورة لان الانفصال

اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول

ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تنبيه**

اليس اذا لم يكن بالفعل من احاد لا تتبدل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية

لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر

الذي نورده ه لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا

الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية

وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة وانما قال

لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل

تنبيها لان هذا الفصل فرع على ما تقدم وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه

من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم اطنبوا الكلام والمستبصر يرشده القدر

الذي نورده في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه **تنبيه** ان كنت علم

ايضا مما علمته من حال الاحتمال للمقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة

كذلك وانه لا تتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان ه تحصل من المباحث المذكورة

ان الجسم الطبعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة

بالجسم الطبعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبعي تبدلها في الجسم الواحد بحسب

تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي

بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى

مقادير **والشيخ** نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال الاحتمال للمقادير اذ لم يقل

من حال الاحتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات

الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل

فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن

لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان

الى ماض ومستقبل حال لا تتم لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل

والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان النصف ثلثا بل هي

موجودات مغايرة لما هي حدود لها بالنوع فاذن تظهر فساد الحجة المذكورة على

اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا ه المقصود من هذا

الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية

المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لما بين السطوح والامر الذي يقابله

رقة القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي

وعلى ما يقابل الرقة من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما

صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود

والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي

وقد يقال الجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه
الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما ما هو لشي بقياسه
الى غيره وهو ايضا لمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركته جسم آخر ويقال لذلك
الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير
ثم نقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا **فنقول** قول **الشيخ** معتدا ا
ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي
والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح تكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة
ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء معترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون
باتصاله وتقدم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي
هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول **الشيخ** قد علمت
ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي
غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس
وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير محتاج فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع
هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن
قد علمت ثبوت ذلك للجسم **فان قيل** لم نعرف ان الجسم شي مغاير لهذه الامور فانه
ما لم نعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له **قلنا** كونه موجودا لا في موضوع اعني
جوهريته اوضح شي له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم
تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض
له الانفكاك هو الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره **قال الفاضل الشارح**
احترز بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك **اقول** هذا غير مستقيم
لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال الاخر منه اعني الوهمي ولاجل ذلك بيناها لما هذا
البرهان عليها كما يجي بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام
من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب
الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع
الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** ونعلم ان المتصل غير القابل للاتصال
والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين ه يريد بالمتصل بذاته ههنا
الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها وانما قيد بما هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي

فمع ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا باشكال اخر
الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول **الشيخ** في
الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار
المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو
المقدار لكان لابتنائه على اثبات الهيولى مجال لكن الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال
والانفصال الهيولى وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون
بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يبطل عند احدهما
وينعدم بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هو شيها الاتصالية عند
طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال والاتصال
لانه لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشي قابلا لنفسه **قوله**
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته ه قوة الشي بمعنى
امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اعني حال الاتصال
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما
سبق فهو شي غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة
الجسمية وهيئتها الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة
للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان **الشيخ** انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية
دون المقدار **قال الفاضل الشارح** قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان
يضاف اليه وكلما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكلما هو حاصل قبل شي فهو
غير ذلك الشي حتى ينتج فاذن قوة قبول الشي غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة
الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا قلنا الجسم
المتصل قد يعرض له انفصال لا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد له من شي
اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي
محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لتلك المقدمات ثم بيان انها شوتيا لانها
من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت
شي آخر هو الهيولى **واقول** في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست
اعداما صرفة بل تستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال انما كان عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد **الشيخ**

من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما للانفصال بالفعل في الاحتياج الى القابل لكون البرهان كليا وانما التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له انه انما حدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قوله** وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال ينعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ه المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال في ذلك الاتصال الواحد المتعين وانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا لا انه يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وملخص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال فيه يبقى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى **واعلم** ان المهم في هذا الباب ان تعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من اتصافه بما هو متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يشنعون ان يكون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد بحسب ما ذكره **الفاضل الشارح** وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وتحوجا الى مادة توجد في الكائن لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضية لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور **والفاضل الشارح** عارض **الشيخ** باقامة حجة على نفي الهيولى وهي

ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها حلول المتماثل ولم يكن هو بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال الحلول لان الجسمية المختصة بجهة فيما لا يبدو به وهذه الحجة غير مستقلة على اقسام محصورة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بتبعية حلول الغير فيه فلا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير ه **وهم وتنبيه** ولقائل ان يقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل ليس كل جسم فما لم يثبت كذلك ه هذا هو الوهم وتقريره ان قال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل لان منها ما لا يقبل الفك والفصل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب الوهم **قوله** فان خطر هذا بالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة ه هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يجب طرفيه عن الملاقاة ولجب الموصول للانفصال ولو في الوهم فان نزع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد منع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الوصل والفصل العارضين الوجود اوالوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وكذا لمنعها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا فما يجري مجراه **واعلم** ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليها في النهج الاول فانما يكون عاما ويكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده **والشيخ** اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما حرر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مخالف لسائر الطبائع **قوله** وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه ه وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور بعضها مخالف **قوله** واذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم به عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته لحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة اي اذا ما بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال عرفنا لكونها محتاجة الى قابل يقوم بتلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكان

مستغنيه حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون
الفصول ٥ قد بينا ان الطبيعة تكون باى الاعتبارات مادة وباينا جنسا وبها نوعا
فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بتوقفه على ما يضاف اليها تحصيلا اياها
ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات العنصريه والفلكية وغيرهما فهي اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فيع
وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصو
مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول هو الجنس كالحيوان
مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون
مقتضيا في سائر الصور وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو
ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضيه للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره
من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال
بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة فهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير
محصلة اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك
الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه
قال الفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها
غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم
لا يقتضي الاشتراك في الملزومات ونا تقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهيه
وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل
يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج
الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا
ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه
مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه
وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل
لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور
دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ونحن مع رعاية ما ذكرناه فلا
فايدة في التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني
الواحد بقابل للانفصال البتة اذ انما ينفصل الجسم المركب الى اجسام بسيطة لا اختلافها

للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها ٥ قد ذكرنا في صدر
النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب
الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فهو من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام
المؤلفه مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة
ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
وتالف البسائط انما تكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا
اصلا وينقسم بالجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما ذهب
بعضهم الى ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى هذا
القول في المعتبر وذكر **الفاضل الشارح** ان ديمقراطيس ذهب الى ان تلك
البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان **الشيخ** حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء
انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر
عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة
المذكورة في كتاب اقليدس لعناصر والفلك وهم منها بعينه في ذلك وذكر اختلافات كثيرة
لم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا انه سمي الاجزاء
بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي
الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل
للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون
الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل
انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره **الشيخ** هو الذي
يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** فان خطر هذا ببالك **فاعلم**
ان القسمة الوهمية او الفرضية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض
في البلق او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية
يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع
وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الانفصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح
بين المتباينين ٥ هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع
تلك البسائط بزعمهم وذلك ان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير
مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما تقتضيه

الكل وما يقتضيه الخارج من الكل الموافق له في الطبيعة لاشتراك الجميع فيها بحث عن ذلك
تشارك جميع هذه الماهية اياها في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والا لما
ظامي الفساد فالمدعى حق **فان قيل** لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب سمي تنازعه **قلنا**
لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان
الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المنفقرد وذلك يكفينا في اثبات
المادة **والشيخ** قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين الحما تكون بسبب عرض
قادٍ الحما تكون بسبب عرض اضافتي واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما
تجوزونه ثم بين ان كل قسم من هذه تحدث اثنينية في المقسوم وتكون بعد القسمة طباع كل
واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما تخرج منهما مما يوافقهما في النوع
وغير مختلف فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم تقل طبيعة كل واحد ولم تقل طبيعة
كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع تقال للمصدر الصفة الذاتية الاولى
لكل شي والطبيعة قد تختص بما تصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من
غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين
وحكم المتصلين في قبول الانفصال حكم المتباينين **قوله** اللهم الا لعايق خارج من
طبيعة الامتداد لازم او زايل هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول
الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد ومقارن له ويكون لازما كما في الفلك
او زايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكان جواب لسؤال تقديره هكذا اليس جزء الفلك
متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزء منه
واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط
المذكورة فيقال له انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية لم
مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم
البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الاتصال والانفصال
قوله ولعل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا انفصال
بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه ه معناه ان كل نوع ما دكت
مستلزم للمانع عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود
اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما
ووجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى الذي ذكره آنفا

ذكره

هذه الشبهة واعترض **الفاضل الشارح** بان حجة **الشيخ** مبنية على ان الاجسام
متشابهة في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وهو سهو منه لان **الشيخ** بنى حجته
على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمانية
غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية
المشتركة عن فعلها **والجواب** انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد
اعتراضا اخرى يجري مجرى هذا **قوله** تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
كثيرة ويعاق عن ذلك عائق لا لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية
ولا كثرة توض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد لنينية
او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنها لازم طبيعي ه هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ
ويوجد في بعضها ممزوجا بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة وشبه انه كان
حاشية فاثبت المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسألة المذكورة ومعناه ظاهر **قال**
الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة
واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يحصل منها في الوجود
زايدا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل
الانفكاك والا فلا يلزم التخلف وفي هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون
نفس تصورها مانعا من الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه
تنبيه قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجسمية
من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولا هيولانيا
هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن عنه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد
ان لا تختص في بعض الاشياء بقبولها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه ه يريد بيان
صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين **قال الفاضل الشارح**
هذه المسألة تتفرع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من شأن مقومات الجسم المقصود في
هذا النمط سماها تذنيبا والمشهود عند الجمهور ان العظم لا ينقص ويصغر الا اذا كان
اجزاؤه متفشيا فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء منفصلا والصغر لا يعظم الا بالعكس
وعلى غير هذين الوجهين مستبعد عندهم جدا **والشيخ** اراد بذلك الاستبعاد بيان
كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فاذن ذلك
شيء يجوز تبدل المقادير عليها فيصير العظم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع
بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها
المعين بسبب مقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد لذلك قال **الشيخ** ولا تستبعد

واحترز عن الفلك بقوله ان لا تخصص في بعض الحواشي وجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة
جرمية له ولكن هذه هي الصورة الاولى تقيدها بالاولى لان زيادة كل مركب تكون هيولاه
وان كانت جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه لا يتحدد بعد في ملاء
او خلا ازداد وجوده الى غير النهاية ه هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم
الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل اخر منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا
من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن
الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هنا وقد دل بقوله يجب
ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة **قال الفاضل الشارح**
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك
الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية
لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل
لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد
لا تفارق المادة وان الشيخ حكى عنه في الفصل الثالث من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز
ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود
بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال
عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولا ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مادية لا مفارقة
وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني مسئلة تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى
ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين
لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان توجد بينهما
ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه
نصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا نصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون
الزيادات بمقدار واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير
متناه في الطول الا ترى انا لو نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف
الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا لا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض
بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي تكون فيها
للاصل غير متناهية والاصل مع الزيادات ... لا ينتهي الى مساواة الخط الاول
المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة فالمطلوب حاصل
ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد

كالنطفة للانسان

الثالثة

الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير
النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض غير متناهية الرابعة
ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه توجد في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع
الزيادات الموجودة موجودة فيه ونرجع الى المتن فقوله اعا في الخلاء في صدد الفصل
بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان
يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير
متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ه هو بيان المقدمة الاولى **قوله**
ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ه اشارة الى المقدمة
الثانية **قوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت يفرض غير متناهية ه اشارة الى المقدمة الثالثة **قوله**
ولان كل زيادة توجد فيفرض فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد ه اشارة الى المقدمة
الرابعة **قال** ثم شرع في تركيب الحجة عنها **وقوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات يمكن
وجودها فانه يمكن ان يشتمل عليها بعد بين هذه القضية بقوله والا فيكون لامكان وقوع
الابعاد **اقول** ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة
رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد
عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فيه محالة
بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفا جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة
من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل
في قوله ولان كل ... لا يراد لفظة الى وجه **قال** فتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك
بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان
يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما
مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يستلزم ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد
آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد وحين صدق على كل واحدة انها حاصلة
في بعد صدق على المجموع انه حاصل في بعد فاذن يجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا تناهي الابعاد يؤدي
الى اقسام كلها باطلة **قال** وجميع هذه المقدمات جلية الا المقدمة الواحدة وهي قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان المطالب



ان نطالبه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استقام البرهان والا
سقط و اقول انه لم يجعل كون الكل حاصلاً في بعد معللاً بكون كل واحد حاصلاً في
بعد فقط بل جعله معللاً بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلاً في بعد والشارح
لما جعل قوله واما في زيادات امكنت غير متعلقة بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور و
نظم البرهان على ما فسره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك
اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً
وجب حصوله ايضا في بعد ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات
غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا لكون امكان وقوع الابعاد الى ما ليس
للتزايد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي لزم من عدم بعد يشتمل على
جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان لا يكون هناك بعد
لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر وح فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان
الابعاد المفترضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد
يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة
قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم ٥
اي اذا كان لامكان الابعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده ٥
اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله وقد امكنت
الزيادة على الكثير ما امكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال ٥ اي ان لم
ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على
الكثير من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على الكثير منها وهو محال قوله
وهو ذلك المحدود ٥ اي انما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر
من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين
مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فتبين انه
يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة
بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ٥ معناه ظاهر قال
فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين
اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على
ما لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد

غير متناهية لم يمكن ان ينتهي الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية
ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين
فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتملا على جميع الزيادات او لا يكون فان
كان فيجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة
البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على
جميع تلك الزيادات كانت تلك الزيادات في بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه
وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك
الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف حسب ان السؤال المذكور
مؤكد لهذه الحجة اقول هذا التقسيم الاخير الذي عرض فيه البعد غير المشتمل على
الجميع مسلم غير واضح اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر
هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى
وهي ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان تكون حاصلة في بعد آخر
فوقه او لم يكن فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير
موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك
الزيادة موجودة فيه فح قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في
الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد
العاشر ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك
الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد
وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني
ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع
لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فما لقوله
نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان يأتي بالمحصل للمذكورة
اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات
في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فضاً رتب هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف
تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل
حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما امكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام
الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبان استحالة ذلك ايضا
من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية ٥
الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة تخرج من مركزها قطر مواز

لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة
يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم التخلف ٥
والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى
جهتيه دون الاخرى على ما بقي بعد ان تفصل من الجهة التي تناهى فيها قدرا ما منه و
بيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي
يتناهيا فيها لغرض التطبيق فيلزم التخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير
متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** نقد بان لك ان الامتداد الجسماني
ملزوم التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود ٥ فلنرجع نريد بيان امتناع انفكاك الصورة
الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه
اما بيان الاول فهو ان الشكل ان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا
حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية
فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة
احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو
ذو شكل وهذا معنى قوله نقد بان لك ان الامتداد الجسماني ملزوم التناهي فيلزمه الشكل
وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن
ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل وانما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا
ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم
لو انفرد بنفسه عن نفسه او لمحله ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او
يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل **قال الفاضل الشارح** كيف
الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا
لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها فهذه قسمة منحصرة والثاني من الاقسام محذوف لظهوره
وذلك لان الحال انما كان لا انما كان يحكم حكم نفس الجسمية في اقتضا ما تقتضيه الجسمية وان
لم يكن فيما يستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور
واقول كلام **الشيخ** مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون
كذلك بل يكون بواسطة المادة ولواحقها في اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء
غيرها ومن القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة
اقسام لا رابع لها وظهر منه ان تنويع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه
ولا هو مطابق للمتن **قوله** ولو انه منفرد بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام

في مقادير المقدارات وهيآت التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما
يلزمه ما يلزم كليته ٥ هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه
حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما
يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وتقييد فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في
نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما يكون بسبب الوصل والفصل والتخلخل و
التكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن
غيرها ثم فيما يتبع المقادير ويوصف التناهي والتشكلات وانما قال هيآت التناهي
ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيآت التناهي والتشكل هو
الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والشكل
هيئة تعرض للشيء مع ذلك العارض ثم قال الشارح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما
يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون بعض القليل الكثير منه واحدا اي لو فرض لغير
تشابه الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثيره واذن لا يكون الجزء ولا
الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الامتداد بان
وقوعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال
من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتعدد
في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم
شيء واحد وهو عدم التغاير بين الاجسام وانما عبر **الشيخ** عنه بلوازمه للايضاح
الفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض اللاحقة
كالبساطة والتركب وقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير الخ
فاعترض عليه بان ما هو عليه في الوجود لا انه اسقط اسم المادة منه وحكم المطلوب به
ثم اعترض فيه دفعه بقول **الشيخ** بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه
المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما
على ان كل واحد منها محال براسه ثم اعترض الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واظن فيه علة الاعجل الناظر
فيه الاعلى سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك اذ كان يسد جميع اعتراضاته ما
قررناه فلا فائدة في ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر وهو منفرد بنفسه
لكان المقدار الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل وكان له في
نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالة هذا ٥ هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان
يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه

والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق ويدين فساد هذا
القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه مع قطع عن هيولاه قابلا للفصل والوصل لان
المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من
لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية
والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي
هي من لواحق المادة فان حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا هذا خلف ما اورده
الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل
والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان **الشيخ** لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم
الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها **واعلم** انه الزم المحال
في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه
العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي انه انما ذلك من الحامل اي انما ظهر فساد
القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن
تاثير في وجودها لا بد للصورة في وجودها منه كما لنا هي والشكل هذا نتيجة البرهان
المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها
فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **وههنا اشارة** الى
لعلك تقول وههنا ايضا يلزمكم في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل
الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الكل وطبع الجزء واحد اي هذا شك
يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز
ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد
لما كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل
الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون
كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الكل والجزء واحد
فاذ جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد
المذكور فقوله وههنا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض منه مقدار
ما يلزمه ما يلزم كليته وبينه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده
بل في جميع البسائط اذا خالفت احكام الجزء والكل منها كالارض المخالفة لبعض اجزائها
في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه

خلاف

خلاف المركب ويكون لجزئيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب
ولما كان الغرض غير الاسباب خصه بالذكر **قوله** فنقول لك اي يريد ان نفرق بين
الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك
له مادة ويعرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها
فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك الاستقلال
ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة
فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير
فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم تكن لها ذلك عن نفسها او عن جزئيتها فلما
وجب بها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا للكل
لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل اي معناه ان الشكل
حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة
به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها
الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدإ التغير في شيء عن
غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معاني متناسبة والمراد ههنا
هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره
ثم فالحاصل وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور
الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون الغرض
بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول
صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين
اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد
اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول
مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة
الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون
فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظه ذلك في **قوله** فلما وجب لها ذلك يعني الشكل
المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على
هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله** فهذا له عن عارض وما لم يوجب
مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتجعلها وتجزيها اي هذا الحال للفلك عن عارض

ناذن ع

الا يكونه ع

كالقلة والكثرة

لهاح

من شئ غير ح

متناسبة ح

والمقدار ح

وهو محق الكل والجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء مفروضا بعد
حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما اقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة
المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها لطريان الانفصال عليها
قوله واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئا من الطبيعة المقدارية وتلك
الطبيعة هو واحدة لم يصر كلا وعن كل حسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من
مقارنة قابل بل لا يجب ان يستحق سامعنا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس
يمكن ان يقال هاهنا لحقها من غير شيء حسب امكان دقة ما او صلوح موضوع لحوقا
سابقا ثم تبع ذلك نصار ما هو كالجزء بالحالة مخالفة ﻫ يريد ان المقدار لو انفرد لم
يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف
الشيء هاهنا في بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل حسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة
ولا من مقارنة قابل وهي اصح فيه بعضها الا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل و
تقديره لم يصر كلا وغير كل حسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها ولا من
لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال هاهنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان
وقوة ما في المادة التي تحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع
في الموضوع الى تحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بهاهنا لان الفلك
فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق
انه خالف الجزء فيه الكل واعترض **الفاضل الشارح** بان تعليل الخلاف الذي في
الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الجزء والكل ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها
حالتين في محل واحد ولم تكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة
في الكلية والجزئية ودخ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها
تخالف فيهما من غير احتياج الى المادة **فان قيل** تقدم الصورة في الوجود والحلول على
جزئها سبب لكونها اولى بان تكون كلا منه **قلنا** فليكن تقدمها في الوجود وحده
سببا في المتعدد عن المادة **والجواب** ان المادة هي منشأ الاختلاف مع تخلفها
وتخلف غيرها من الصورة والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر
لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت
الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه**
هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به ﻫ يريد بيان ان تكون

ذات وضع امر لا تستفيده ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسألة يتفق
عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما
يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة
والمراد هاهنا هو الاول والمعنوان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع
ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد **قوله** ولو
كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم ﻫ اي لو كان للحامل وضع وهو
تام بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق في جميع الجهات
او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم
وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى
اشارة ﻫ وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم
عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير
منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير
وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه به ولا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في
تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع
اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد
اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد
نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان
انقسم في غير جهة الاشارة ﻫ اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى
او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحامل
على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا
وانما لم يحتمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة
لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت بانفرادها ذات وضع لكانت
اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل
وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل و
النقطة لا يمكن ان تكون حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا

يكون حالانه ليس منقطة و لوضوح هذه المعاني لم يعرض الشيخ لبيانها و سم الفصل بالتنبيه لانه لحتج فيه الى التنبيه تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص ﻩ بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه تبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما تقدم وفرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في جميع المواضع او في بعضها دون بعض و الاول و الثاني من هذه الاقسام محال ان بديهة العقل و الثالث ايضا محال لانه في ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم تكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فلا اولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال انه كان للصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى انما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض ﻩ هذا بيان امتناع القسم الاول و الفرق بين نظيره اما بيان الامتناع فان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هنالك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب له ان ذلك الموضع هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الموضع الطبيعي للماء ثم عرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء بسبب ولحقت صورة الماء بادتيها هناك فحصلت المادة مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله و انما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض كما امكن ان يقال في الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك

وضع

وضع جزئي لحوقا تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لم يكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة ﻩ هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو ان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي يلحقها فهي ان تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله ليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض انما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما امكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا له او عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب الاجزاء للموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو مخصوص له بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هنالك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى و الكائن تقتضي لا محالة الحصول في موضع ما لوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل

يكون حالا انه ليس منقطة و لوضوح هذه المعاني لم يتعرض **الشيخ** لبيانها و سم الفصل
بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى التنبيه **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها
الصورة فصادفت ذاتا في حيز مخصوص ۵ يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
وبه تبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى
بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت
ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يتحصل الهيولى
في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال بديهة العقل
والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت
متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور
المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة
قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان الكل واحد منهما
نظيرا في الوجود **والشيخ** اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض
عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن ان يقال انه كذلك كان
الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد
عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى انما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض ۵ هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع
فان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت
فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة
لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن
ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك
كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا
هناك او كان يعرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر
من موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورته الهوائية
بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في
موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب
الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها
مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة
عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء
الارض كما يمكن ان يقال في الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك

وضع

وضع جزئي لحوقا اخص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء
يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان
طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لم يكن هذا ايضا لانا
جعلناها مجردة ۵ هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان
يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع
فهو ان نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي يلحقها فهي ان
تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها
وهو المراد من قوله ليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض انما قيد
هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على
ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون
غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها
دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن
ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان
الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي
كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية
فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب الاجزاء للموضع المائي
الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو قوله
بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي
هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا
والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله
وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان
ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من
ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال سابقة **واعلم** ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة بهما
وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع
مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في
الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه
في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل

مثة وغير حاصل هنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول في احد اجزاء
مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة والوجه في تخصصها باحدها
هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة مجاب بان الوضع السابق ايضا
تفيد تخصص اقرب المواضع منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص فيه ولوح
من كلام **الفاضل الشارح** ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه
باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت با
الجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز
واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى بقبول اللاحقة
والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق **اقول** هذا اشكال بين
ليس في الكتاب منه لا عين ولا اثر واما تشكيك بجواز اتصاف الهيولى في حال تجردها
باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة
فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان اختصت بوضع فهي غير متجردة
وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **قال تنبيه**
فاذن قد خرج من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية في نسخة الجسمية وفي
نسخة الجرمية **الفاضل الشارح** ذكر ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بان حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون فابطل
الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما
ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين
منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك اخذ الحدس بالمطلوب
ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه بفساد القسمين المحذوفين في
اقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة
بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى
المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة
بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا تخلو
ايضا عن صور اخرى يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
انواعه **واعلم** ان سلب الخلو الذي جاز المقارنة فيه لا تخلو فيها تقارن ان
كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب
ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت **فالشيخ**

اورد لفظة قد الى قوله مع الفصل المضاف جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي لمقارنة
الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع
تلك الصور واجبا **قوله** وكيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة توجب قبول
الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل
ذلك غير مقتضى الجرمية ه اي وكيف تخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد
امور ثلثة احدها قبول الالتيام والانفكاك والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم
للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام
اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات
وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي اذا تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون
قابلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى
جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية
كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع
ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد له من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها ه
الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع
فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص
بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا تخلو كل جسم
عما تقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة
المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم
جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين **واعلم**
ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك
وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في
ساير الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو
غير حصوله في ذلك الاين وربما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض
فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق
عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعبه **وللفاضل الشارح** اورد عليه شكوكا
كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا

الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف
استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها
في الماهيات فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور **والجواب**
عنه ما مر من ان اختلاف الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
وساير الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا
مضايقة في التسمية لكن انه ينبغي ان تنسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض
المذكورة وليست الاستعدادات في المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه
الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا
لا محالة ولكون لزومها اما لجسميته او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا
يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فلم يكن المحل سببا للاعراض
اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان
يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمسخن لصعوبة القبول المقتضية لسهولته
فان من الجائز ان تكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميا
والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها
مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه
الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس
ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها تلازمها لانها
صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكره فغير معقول لامتناع كون
القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة
ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية
ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن
صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب
الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة
البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد **والجواب** عن الاول ان الصور
ليست من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور
تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن
الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التاثير في الغير بحسب
ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه

بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد **الشيخ** من
غير الاحتيال الذي ارتكبه هذا الفاضل **اشارة واعلم** انه ليس يكفي
ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج
فيما يختلف احواله الى معينات واحوال مخصصة من خارج يتحدد بها ما يختص المقدار و
الشكل وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى ش اقول قد اشار **الشيخ** فيما مر الى ان
الصور الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود
عن التناهي والتشكل المحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها
الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت المقادير والاشكال متشابهة
اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر **الفاضل الشارح**
ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يتكلم على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل
او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب
استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص
بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هاهنا
والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة
اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان
الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقادير
والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتشابها في وجود المادة القابلة للانقسام
بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة المقادير والاشكال الى معينات
اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى العلل اللاحقة والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد
تفاوتها وانفصالها عن العناصر الكلية وقوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال
مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
المتناسقة وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل
تحتاج الى علل تبدل وجودها لتصير ما تضيفها الى ساير العلل علة لا تماثلها ويريد بالمعينات
والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي
في الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلية
لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه

على اسواد في اسفاذلك ان لا تكون الحوادث بداية زمانية فانه لا بد من حركة سرمدية
لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في
المادة و هذا السر بعينه هو الجواب عن السوال المذكور **اقول** ومن تلك الاسرار
التنبه لوجود مبدا قديم تفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود
جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام و بالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم
على ما هو عليه في نفس الامر **وهم و تنبيه واعلم** ان الهيولى مفتقرة
في التقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لتقوم
الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة الة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا
او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او تكون الهيولى تتجرد عن الصورة
ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه
بل يكون سبب ما اخرجنا دع عنهما تقيم كل واحد منهما مع الماخوذ بالاخر ٥ يريد
بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها
قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون
الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس
او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحد منها محتاجة الى
الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى
اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون الة او واسطة للعلة فيخرج
من هذه ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند **الشيخ** واحد هو ان الصورة جزء العلة
للهيولى **واقول** التلازم عند التحقيق اما العلة الموجبة وتكون اما بينها وبين
معلولها او بين معلولين لها لا كيفما اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد
منهما بالاخر على ما سيأتي في شانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولة ولا ارتباط
بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن
الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين احدهما علة للاخر
ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين
وذلك ظن باطل و **الشيخ** لم يتعرض لذلك لا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما
ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للقسمين
اللذين ذكرهما **الفاضل الشارح** لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة
فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل علة
استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك

لم يتعرض **الشيخ** لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب
الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها **الفاضل الشارح**
وفي القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما متلازمين علة للاخر فبين على ما ظنه الجمهور في هذا
القسم باطل وبين على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين
بالنسبة لهما و لهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب
ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين لان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما
اما مع الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره **الشيخ قال**
الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد
منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر
ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه
قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس الاسباب التي ذاتها ذات المعلول كالمادة
والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية
تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان
اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال
الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في
وجودها بالفعل الى ذات الصورة اتفاقا لا متى وجبت وجب ان تكون مقارنة للصورة
فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى **اقول**
يحتمل ان يكون مراد **الشيخ** ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ويحتمل ان يقال
الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب
الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها فالشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه
بصفة ما اليها يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها
المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما تاخر عنها ثم قال وهذه القضية
اعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان
الصورة لا تخلو عن الهيولى و الهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى
مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان
كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وفي سياقه ابطال
الاحتمالين **واقول** اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما
تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلقا فسنبين انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية **قال** والفرق

بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة **واقول**
الالة كما ذكرنا هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي
معلول يصير علة لغيره من حيث يتناسب الى طرفيه فاحد الطرفين معلول له والاخر علة بعيدة
والواسطة علة قريبة **قال** وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي تمسك بها
من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم وليس احدهما بالعلية اولى
من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون متقدما به الاخر من الاخر
بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على
السواء **واقول** لو كان مراده ذلك لكان من ذكر السبب الخارج مستغنيا
وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته
ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى اخره بعكسه اشارة الى القسم الاخير
على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما اخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك في قسمة ذلك
القسم الحقيقية **قال** ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما
بالاخر ليس اولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر
او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما بالاخر او مع الاخر من غير اثبات ثالث
وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر
استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا
المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فيلزم التقدير الاول
بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف **اقول**
الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسياتي ما فيه بقول
ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ساقط لتلازمهما **اشارة**
اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود
الواحد المستمر للهيولى لذاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من
ان يكون على احد القسمين الباقيين ه صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية
فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ ازالت الجسمية التي كانت في حال الاتصال وحدثت
جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما
صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها

واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم
المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام
الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم باطلين لما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر **اقول** السر هو
دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء اخر دائم الوجود
مفارق تستفيد وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك ان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم
وتبقى المادة فنعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما
لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث
هي كذلك علة للهيولى التي هي واحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد
يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة
واحدا بالعدد دائم الوجود يضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما
للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدء
المحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة
يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدء المفارق سر
في هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما
يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ه يريد ان يبين ان الصورة الجسمية
وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا
فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى **قال الفاضل**
الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن
عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء سواء كان المتاخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان
يكون متاخرا عن الثالث **والشيخ** استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية
من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام
المستقيمة الحركة **قال** لان محدد الجهات متقدم على الجهات ومع امتناع الاجسام
المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط

السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل **اقول** المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور واما من حيث الوجود كالجسمية والمتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك منها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا من علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية **قال** الثالث انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها **ولقائل ان يقول** الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متأخر عن الجسمية بعدة مراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها **قال** والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة **اقول** وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما في الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عنها بهيئته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه واذن التناهي والشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين

عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع **قال** الرابع ان التناهي والتشكل من توابع المادة ونقرره ما مر ثم **قال** واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدم على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال **ولقائل ان يقول** عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي تبين ابطاله كون الصورة علة مطلقة تامة ولا ينافيه كونها شريكة العلة **اقول** قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود فمعناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى **اقول** وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابق بالوجود هي المتشخصة **قوله** ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود



معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** حتى تكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى تكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم عللها ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف نوّق **الشيخ** ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذات العلة وانما كان ايضا ليس من احوال المعلولة لما بينه فالـ اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود **قال** **الفاضل الشارح** اعلم انه يجب علينا ان نتنبه في هذا الموضع لدوام بشن احتياج الحجة المذكورة في هذه

لا شادة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القيد من البين وضم ما قبله اليها
بعده تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير
فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى
لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول
قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارئ تع وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه
فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل يكون محلا لها
فانه ليس يستبعد ان يكون الشي علة لوجود شي ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان يصير حالة في
ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وموضوعيتها
حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلول لماهيته فان اللوازم
المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة
الا انه لا يجب ان يكون مباينة لذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون
معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا
هذه **اقول** ان **الشيخ** لم يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول
مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة
قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب
القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبيل
هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع
من ثالثة الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشي انما يكون عنه وجود شي يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشي انما يكون
عنه وجود شي مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود
القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ونظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم
المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث
يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج **قال** واما بيان ان **الشيخ** لما ذا
ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد **الشيخ** ان يذكرها
ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة
بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى
وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا
المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يحصل لها في الهيولى

لان

عن ذات

لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت
صفة للصورة في تحيز وتعينها حالة فيها او لان الصورة على نحو ايجابها في الهيولى وتكون
اقتضاء منها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها
محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام
يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل **الشيخ** انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال
الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل للصورة سابقة ايضا
على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا
اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست
معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشي لا يكون علة لذلك
الشي فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد
بعد ذلك لاتمام الحجة التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع **اقول** هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره **الشيخ** في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان **الشيخ**
لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع
جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد
ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او
حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة يجب
التوقيتين اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمنع تحققه
في هذا الموضع فان الهيولى ان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول
المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة اي لا يمكن ان يحصل العلة في الخارج بدونه
لان العلل اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن
وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة
بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر وذلك هو
المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم
ان **الشيخ** استبعد ان يقال المعلول المقارن يجب ان تكون معلولة للماهية لا للوجود
لانه لا يجوز ان يكون الشي معلولا للوجود ومقارنا لانه الوجود بل قد يكون الشي معلولا
للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى
ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لماهيتها على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع

الصور بل يمكن ان يكون معلولاً لعلة تكون الماهية جزءاً منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه
ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة بل هو ايضاً
معلول لمقارن • فلا يصح تقدّم الصورة بالوجود عليه مع انه لما وصف المعلولات بانها قد
تكون عن مباينه ولم يكن شي من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مضى من الكتاب اشار الى
امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معاً بقوله
فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان رجع الى البرهان
وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة
المذكورة متعلقة به لا يؤكدها وبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان
النامي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما **قال**
الفاضل الشارح معناه ما مرّ في المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى
سبب لذلك • **قال** ومعناه ما مرّ في المقدمة الرابعة **قوله** فمن الهيولى سبباً
من اسباب ما به او معه تتمّ وجود الصورة السابق بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال
فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان
الخلف ودليله بعوله تتمة وجود الصورة ان النامي والتشكل كانا مما به تتم وجود الصورة
لا ماهيتها فيما غيرهما متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر
وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في ان يستوى للصورة
وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها
محتاجاً اليها في ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انما محتاج اليها في وجود شي
يوجد الصورة به او معه ثم يتخصص بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **قال الفاضل**
الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم علمتم ان الصورة لا يستوى لها وجود
الا بالنامي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة
الى الهيولى بوجه ما **وجوابه** ليس كل ما احتاج الشي اليه وجب ان يكون علة للشي بل قد
يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة بنا اليه **قال ولقائل**
ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا فان قلت نعم بطل قولكم ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معاً وان قلت
ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة بطلت حجتك
السابقة **واقول** انه ذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة
على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة
عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله

انا لم نقض بكونها محتاجاً اليها في ان يستوى للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة
للصورة ولا ايضاً العلة القابلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انما محتاج اليها
في وجود شي يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود
النامي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى
قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشي وعلى الصورة المتصفة بذلك الشي
من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص بعد هذا يحتاج الى
الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه
اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل
لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان تتوقف
البدل ايضاً بالهيولى على ان يكون المقبول دائماً لان الذي تقوم فيقيم متقدم بنوعه
اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تبين الا قائمة ٥ يريد بيان كيفية تقدم الصورة
العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه
الدور **قال الفاضل الشارح** ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى
اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال ان
الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها
عن المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلاً عنها لم تبق المادة
موجودة لما مرّ من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشي الذي
عقبت الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة
ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل
صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشي ما لم يوجد لم يكن حافظاً
لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوّم اولاً ثم تصير بعد ذلك مقيمة
للصورة وقد كنا بيّنا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً
على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تبين الا دائماً **قال ولقائل**
ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لانه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى
ولما كانت كذلك استحال تقدّم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على
امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة ولا
شك آخر وهو ان قوله فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق
فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فنقول ان الاين

معين او شكل معين او مقدار معين فلابد وان تحصل الآخر وشكل آخر ومقدار آخر
لتكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض
الاشياء وبالبرهان **واقول** لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى
اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقومة للصورة لكانت
متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا
بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى وايضا
يقول على انها معلولة من جنسها لا ابائن داخلة ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد
حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة تمام كل واحدة
منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة
لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى
من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير علة ومعطية للوجود
واما الشك الاول الذي اورده **الفاضل الشارح** فيتحل بما ذكرناه من امتناع تكافؤ
تقدم احدهما على الاخرى **واما الشك الثاني** فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم
عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في كونه وتشخصه الى الاين من حيث
هو اين ما لا من حيث هو اين معين ولا الاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما
ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم معين واما قوله لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا
فقد يدل على انه ظن ان **الشيخ** اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو
من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة
انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت
اجساما متشخصة لا من حيث جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك
سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب
البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بمنتج لما ذكره لان الذي ذكره
لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة
بالصورة **اشارة** ليس يمكن ان يكون شيان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى
يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه **ه** يريد بيان امتناع القسم الرابع
من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد من
الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم
وبدا بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا او لان الثاني راجع اليه ولفظ

الكتاب

الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله **الفاضل الشارح** ثالث الاقسام الاربعة
التي اوردها هو **قوله** ولا يجوز ان يكون شيان يقام كل واحد منهما مع الآخر ضرورة لانه
ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر يجوز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق
ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك
مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله **الفاضل الشارح**
على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير
محتاج الى الآخر وبانه هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجدان مع
الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم
يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق
فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه
الذي بان بطلانه والحاصل انه هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور
المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم
يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية
فقط واعترض **الفاضل الشارح** بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد
منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه
حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان
يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد
الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى
الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قيل
هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات **قلنا** دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى البينة
والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم
الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى البرهان
وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد
منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل بل الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان لكل واحد
شيء مالك كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل
واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف
والصفة معا على ما هو المضاف المشهوري حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها
بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فيظن ان
الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما

الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون من المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى و الصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور و تخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم تكن تعلقهما تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور **قوله** فبقي انه انما تكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية سواء ه قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذ بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه **الشيخ** الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها اثنا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** وللصورة في الفاسدة الكائنة تقدم ما يجب ان تطلب كيف هو ه انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود

اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقي وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور فاذا اجتماعهما وجود الهيولى ه لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة بين انه هو فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المحفوظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث انها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات و الا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا وسيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد تواقب الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب **الفاضل الشارح** الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة

واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض اصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي في بيانه والى الاحوال الاتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من القدر و الشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك المعين الذي حمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا قوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة الباقية شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل لما تخالفه من الاحوال النوعية **قوله** وتتشخص بها الصورة وتتشخص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل انه كلام غير هذا الجملة **قال الفاضل الشارح** لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ازمه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كان بمادة اخرى لزم التسلسل فلذا لم **الشيخ** ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى **ولقائل ان يقول** ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق ليس بموجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذلك ههنا **اقول** تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى

لاقترانها بالمادة

والثاني ان هذه الصورة

اليد لهم اذا اجتماع الصورة مع الشخص الأول المقابل الى السبب الاصل

وموضعه الهيولى الأول

لخالفها

وسماه العقل الفعال اللاهي

فانما يعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الهيولى فاذن تشخص الصورة بالهيولى
من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية
والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فهي لاجلها كثيرا
لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين والمتى وامثالها
المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها
وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسألة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح المطلق غير موجود فليس بصحيح
وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق
كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل والله تذهب ههنا والثاني موجود في العقل
دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الكل
فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية
في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول
لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي
تخلص من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة
المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة
يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما
اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما ٥
لما ثبت ان التلازم بين الهيولى والصورة هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث ذاتها
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من الآخر
وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على اكثر التلازم الذي يكون بين العلة التامة و
معلولها **والجواب** ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من
حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم
كما كان في جانب الوجود الجانب العلة مما يوجد معها اقدم من الجانب المعلول ووجود
العلة اقدم من وجود المعلول **تذنيب** يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم
ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه ٥ الجسم الذي لا يفارق صورته
هو الفلكيات باسرها ويبان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة
من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل
اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هي

الهيولى

الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة
وآلة او جزء علة والاولان باطلان بما مر فهو اذن شريكة لسبب اصلي تكون مجموعها علة
للهيولى **قال** الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا بنوع احد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان
الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وتعقب البدل متمم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور
في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ
لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر
بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد **اقول** وتفاوت الحال ايضا
بينهما بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد
من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية
الا ان شان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم تنتهي بسيطه وهو
قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهو قطعه ٥ الكميات المتصلة
القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر
من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار
ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع
لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر
كما ان الجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي
فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة
في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث
مشتملا عليها **واعلم** ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض
البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه
اثبات البسيط اولا وكيفية لحوقه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع
الامتداد الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة
من حيث هو واحد يبقى الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين
فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد
واحد مجرد عن الآخرين وهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير
ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط
ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها **قال** الفاضل الشارح
انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال الجسم ينتهي ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف

المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو
الذى به يتناهى الجسم **واقول** المحقق يقتضى ان يكون هناك ثلثة امور اولها
السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم يعنى نفاده وانتهائه و
انقطاعه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما نستدل على ثبوت الاول
للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقارن مستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه
للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية
الى ذى النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يقوم ماهيته به بل
من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل
فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان تصوروا جسما غير متناه الى ان تبين لهم استحالة
ما تصوروه **قال** الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين
لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين تصور جسم غير متناه والشىء
لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة اجزائه
من الهيولى والصورة الى حجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا
بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشىء
غير مقتضى لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضيه فلم لا يجوز مثل ذلك فى السطح والتناهى
اقول والجواب عنه ان اجزاء الشىء فى العقل اعنى الجنس والفصل غير
اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب
بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد
الماخوذة فى حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والتناهى
والسطح لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فبين **الشيخ** انهما
ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء
لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين
عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما **واعلم** ان الشىء كما
يتقوم بجزئه العقلى وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع
من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى اما الاولان فلما مر
واما الاخير فلما سياتى وهو ان السطح لا يفعل الجسم **وقال** ايضا معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى
وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان
النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية

للجسم قبل عروض السطح له ثم **قال** ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن
ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر **واقول** اما **قوله** النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضى
كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهورى
فلعله نسى ذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية
وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض
المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد
المعروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف خبط فى كلامه ولا ابالى ان يذهب فيما حققناه
من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم يلزم ذلك الانقطاع السطح ثانيا
ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة
من غير اعتبار حركة او قطع موجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فانما
تعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة قد يوجد ولا نقطة **ه** يريد بيان لزوم الخط
للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهى
ويجب ان نعرف اولا الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع **فنقول** الكرة جسم يحيط
به سطح واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها
الى ذلك الخط متساوية والنقطتان يتحركان معا والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى
الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين
هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية
حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هى اعظم
الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد
تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة
قوله واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود
نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثلث وساير الاسامى فانه لا وسط ولا ساير مفاصل
الاجزاء فى المقادير الا بحد ووقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت فى
تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو
المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها **ه** يريد ان الدائرة لا يصير مركزها
موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها القطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما تقتضى سكون نقطة فاصلة

بين الحركة في الجهات المختلفة هو المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض
هذه الامور فوجود مركز في وسط الدايرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة
في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط
ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مرّ ذكره مرارا **قال**
الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدايرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا
الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدايرة موجود قبل هذه
الاحوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن يكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل اذ القول بان اختلاف الاعراض لا
يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام **والجواب** ان هذا كله فرض
والفرض لا ينفع ولا نقاع اسمه مع ثبوت معناه بل يدفع بان لا نفرض والدايرة ان لم نفرض
مهما سلم يلزمها شي مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدايرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف
ولنصفه منتصف وهلم جرّا وهي ممتازة في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض
ولا يندفع بان نقول انها لازمة وان لم نفرض لان تصور المنتصف يرفض فضلا عن التلفظ به
قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط
قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة
بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخيل الا
ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو متقدر اما خط
او سطح فكيف تكون ذلك بعد حركتها ه افاد ههنا ان هذه الامور كيف ترتبت في الوجود
وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شي غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ
الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح **تنبيه** ما اسهل ما تأتي لك ان تعلم ان الابعاد
الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا جسم في جسم واقف له غير متنح وان ذلك
للابعاد لا للهيولى ولا لساير الصور والاعراض ه يريد بيان امتناع تداخل الابعاد
الجسمانية فكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف
المسايل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء
عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء
الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادي العلم به وبامثاله فانا نحن نوقف
ذهنه عند حكم اولي ننبه عليه بالاستقراء وكذلك **قوله** وان ذلك للابعاد لا للهيولى

ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وساير الصور والاعراض
لا حصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات
ولا شك في ان عظيمين مجتمعين معا اعظم من احدهما وان الكل اعظم من جزئه والقول
بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه **اعلم** ان النقطة لا حصة لها في
العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والحلول
حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح
ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك
تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان
هذا الحكم تشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير
اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة
وتارة متقاربة وقد تجد ها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة
القدر وتارة لاعظم وتارة لاصغر فيبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها
اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع منها
اختلافا تقديريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدّر
فليس علي ما يقال لا شي محض ان كان لا جسم ه يريد ابطال الخلاء والقائلون به
فرقتان فرقة يزعم انه لا شي محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه
ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها **قال** **الفاضل الشارح**
يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما **و**
اقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسع بعض المقطوع
ولا يتناول الذي لا يتناهى **والشيخ** قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى
بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها لتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان
اللاشي المحض لا يمكن ان يتقدر بشي اصلا ثم بين بان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى
ذلك مقدمة هي انّ كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو
كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيا محضا
كما زعمت الفرقة الاولى ولا كان جسما كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه**
واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل
لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام في حركاتها
يتنحّى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء ه يريد ابطال المذهب الثاني

وانما ابطله بوجهين وذلك باضافه مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى بيت
الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا تقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات
الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا
اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلا
بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود
لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت
له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركاتها يتنحى عنها ما بينها اى من الخلاء
ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل
بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله **اشارة** ولقد ناسب
ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذى يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة
كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا
للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شئ فبين ان للجهة وجودا **ش** يريد اثبات الجهات
والجهة هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او بالاشارة
الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما تتحقق بنهايات الامتدادات **قال**
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان
والجهة مناسبة للمكان والثانى انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط
والسطح فيع تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثانى ان الجهة ليشار اليها
وما يشار اليه فهو موجود **اشارة اعلم** انه لما كانت الجهة مما يتجه
نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التى لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تنالها
الاشارة **ش** يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التى لا
وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى
وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس
ايضا ان صغرى القياس الثانى من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان
لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان نقال كل جهة ذو وضع وكل ذى
وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين
ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا

ليستا النهايتان هى اما منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة
فاذا وصل المتحرك الى ما فرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل
اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد
الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة
لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد و
جهة الحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **ش** يريد بيان ماهية الجهة
وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقدم بيان الهلية على بيان الماهية فبين
اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهى
على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهى الامتدادات
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد غاية وطرف بالنسبة الى الحركة والاشارة
جهة وما في الكتاب ظاهر **ولقائل ان يقول** انه قسم الحركة الآخذة نحو شئ ذى
وضع الى حركة اليه وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة
بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
لان هناك قد تكون قسم آخر وهو الحركة فيها واورد قسمة لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم
في بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب **والجواب** ان الحركة في الشئ
المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة او الى جهة وتعود القسمان لا ان الانحاء ان تكون
جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم
وتنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتحرك
من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد وان اختلج هذا في وهمك **فاعلم** ان
للامرين بينهما فرق ايضا فان ما تشككت به غير صائر في الغرض لما الفرق فلان
المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما تتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل انما تتوخى بلوغه
او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم
لم تكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان
وجودها وجود ذى وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو
الفرق وعليه بنا ما يتلو هذا الفن من الكلام **ش** الوهم هو تشكك في كبرى احد
القياسين اللذين اثبتا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
وتقريره الشك ان حركة الاستحالة وهى التى في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى
البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى **واجاب** عنه

بشيئين احدهما جعل الكبرى لخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الان لا يصدق ما ليس بموجود
نا بعه لحصل المقصود وهذا هو الفرق و الثاني الزام الشك لان الشك غير قادح
في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل الحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع
وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب
غير بين بنفسه ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات

واجسامها الاولى والثانية ه الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها
ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهي اجسامها
الثانية

اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل
جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما
يلينا ومثلها يشبه ذلك فلنتعد عما يكون بالفرض ولنقتصر على الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف

فنقول كان ذلك ه يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة
قبل الخوض في تقريره ذلك لما كانت الامتدادات التي تحد بنقطة وتقوم بعضها على
بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كان للجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار
طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت
ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
الثالث الذي ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم
يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار
ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم نعتبر ذلك كانت
الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد
بل بالقياس الى نقطة واحدة

قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة

اقول وهذا صحيح ثم **قال** محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات
فتعدد جهاتها بعدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد
جهة او بعدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته
ثلث

اقول هذه تسمية لخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة
طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي
اطراف لسطح ولنرجع الى المقصود

فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل

باعتبار ذلك

ويسميها باعتبار

ف
قال لانه ليس بعض جهة بعض
الاطراف جهة وحاشا اولى
من البقية ع

بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهي الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله
وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق و
كان الفوق والتحت على حالهما

والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب
القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام و
الخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع **وقال** ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض
ان نجعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي
ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر والاشبه ان نجعل الاعتبار بما يقرب من
السماء وما يقابله

اقول ليس المراد باعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص
وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع
وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع **وفسر**
ايضا قوله ومثلها يشبه ذلك بالفلك الذي يسمي الجانب الشرقي منه يمينا والجانب
الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمي جانبه الذي يظهر منه قوة حركته
يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال
ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان **الشيخ** لما قيد
اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على
وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه
علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما قسم **الشيخ** الجهات
الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنتعد عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية
لا تنضبط

قوله ثم من المحال ان تتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه
ليس جزء من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن
ان تتعين بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث
هو ذلك فانما يتعين منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد متشابه جهتان
وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل فهما اثنان فالمحدد اذن اما
ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والمحدد بجسمين اما
ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان

ف
قال لان اليمين اذا كان عبارة
عن الجانب القوي والقدام عن الجانب
الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع فهكذا
جانبه الاصلي فلو فرضنا الجانب
الذي هو الآن ضعيف قويا والذي
يتحرك عنه قداما لانقلب الجهتان و
على هذا يبدل الفوق والسفل ايضا ع

ف
بل ما جاوز المركز يكون فوقه
لان السفل عنده بالمركز ع

ف
لان نسبته ما لا يكون كذلك الكل
واحد من الحدود الممكنة الحصول
نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله
بعض الحدود فوقا والآخر سفلا
اولى من العكس ع

احدهما محيطا و الآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط
وحده يحدد طرف الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه
سواء كان حشوه او خارجا عنه خلا او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة
القرب فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا ما لم
يكن محيطا ولم يكن الساذ اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب
ان يكون له معونة في تحديد الجهة ويكون جسمانيا ويعود الكلام عند فرضه واعتبار
وضعه فمن البين ان تحديد الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبعه
كيف اتفق بل من حيث هو حال ما موجبة لتحديد متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا
تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله ٥ تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب
ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع تكون تعينهما في ضعفها
اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض
الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض
وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع امرا يجب فاذن الثاني حق وهو ان يكون
ذلك التعين في مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل احد منهما
واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد
فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا
لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان
بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد
من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد
عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو
واحد واما جسمين ثم نقول هذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما
ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط
في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين القرب الذي يتحدد باحاطته
والبعد الذي يتحدد بما يتحدد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى كون
المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة
فهو باطل من وجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه
ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد لا
بد ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا بما هو بحسب فرض الامتداد

و اما جهة البعد فيحد

و لقائل ان يقول من هذا لا يلزم
ان لا يتحدد الجهتان معا بمجموعهما

لا سيما باعتبار امكان انتقال
احد الجسمين عن الآخر

الخارجة

الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر
الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع
في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر في الحدود
ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض
وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا تسلسل فلما بطل هذا
القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل
من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم
واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات **اشارة** كل جسم من شأنه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي يتحدد بجهة لا بد له لانه قد يفارقه
ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم
غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق ومعه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود
على هذا بعلية او على ضرب آخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على
محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل
جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان يكون من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته اليه
واما ان لا يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة المستقيمة عليه والثاني
هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو
في الحالين ذا جهة يتحرك منها واليها ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه
الطبيعي لان جهته يتحدد عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون تحدده لاجل حتى
يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب
جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده
وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة
حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع
الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على
احترازا عن معية المتضايفين والزمانيات
هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة
والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في اثبات ان الصورة
ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع
فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه
فلا يصح منه الحركة الاينية **فان قيل** لو قال **الشيخ** محدد الجهات لا يجوز
عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه

اى على تقدير ان تكون كعبا



فيه الفائدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي واليه **قلنا** الجهات
لاسماء الا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات
المحدد هو لبيان الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي
الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب
خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وجعل ودعما بالفرض **واعلم** ان تقدم
محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة
اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجي شانه بل من حيث
هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع
فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهات من حيث ارتفاع الجهة
ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم **الشيخ**
ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر **الشيخ** ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره
عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر
الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس بيان ان الحاوي ليس
علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه
فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته
ممتنعا لغيره وهو محال **تنبيه** فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات
اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع تكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره
او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا تفارقه **ه** يريد ان يذنب بان
محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان سائر احواله **فنقول** في تقريره
الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند **الشيخ** عبارتان عن السطح الباطن
لجسم محيط بالجسم ذي المكان ومماسة بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على
معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة
عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه
الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر
هذا **فنقول** الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما هو
محيط ومحاط او محاط فقط وما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب

بعض

بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا
واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان
محدد الجهة محيط بذوات الجهة فلا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الوضع
والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره
ويكون له حينئذ موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان
يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان
للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة **ه** معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون
الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان
كان يتحدد محيط بالمحدد ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه
ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد
الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون
شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان لا يحتج نفسه هو ان المحدد الاول الذي يتحدد
جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط
الذي له موضع يتحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه مقدم عليه
ولا يجوز ان يكون متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير
محددا الموضع غيره ومع ذلك لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان **الشيخ** غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به ولكنه
قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه
تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك كرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه
تالي المتصل الذي اوله فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي
هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى
المعنى لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع
وقال **الفاضل الشارح** سبب التشكيك انه لا حجة على كون المحدد هو
المحيط الاول في انه كاف في تحصيل حقيقة البعد والقرب دخول المحاط في التحديد بكون
بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني
حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم فانها تكون مستندة
الى ما هي اقدم لذاته فاذن لا يكون الحاوي بالتحديد اولى من المحوي وثانيهما ان المحيط
كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات الخاصة لان الثابت

مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار
في حشوها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي تطلبه
النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك **الشيخ** في كلامه ولولا الشك الثاني لكان
اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك
ذهب **الشيخ** اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية **واقول**
اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له شان اخر واما الثاني فليس بوارد اما
اولا فلا يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهو مما لم يقل
به قايل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي
في جهة من الجهات سواء كان مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر
ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون
ذلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل
المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه
ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك
القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق
على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق
العناصر فقط **والفاضل الشارح** اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان القسم
الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمه وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم
موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد
مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون المبدع
في قول **الشيخ** موضع الثاني ثالثا في المعنى **قوله** ويكون الاول لما تخلق به ان يكون متقدما
في رتبة الابداع ه اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون
الوسائط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا
بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه
اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس **و**
للفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا
ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لا يكون ايضا بالطبع فبقي
ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه
نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا ه المحدد الاول لا يجوز ان يكون مولفا

من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء
الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع ان ياخذ الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك
تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك
الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها
متشابهة لانها ان اختلفت صار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض ولزم من اختلاف
القرب بجهة والبعد بغير جهة البعيد ويلزم اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك
ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف ونشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة
فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو
الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع ه يريد ان حال البسايط من
الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك
المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما تكون فيه وسكونه
بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وبالحركة انواعها الاربعة
اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا ومعنى انفرادها
لا تكون مبدا للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة
ووجودها ويراد بما تكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي
الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس
الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا لكنها انما تكون مبادي
باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل من الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها
عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس
الى المحرك فهو انها تحرك الجسم لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب
الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك
بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى
المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة
والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم
من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقال بالطبع
الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما تزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير
ارادة ويخصص المعنى المذكور بما يباين النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على
نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد من غير ارادة
هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدا ما لا على نهج واحد من غير ارادة

هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية و القوى الثلث تسمى نفوسا فهذا تحقيق
الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبداء التغير من شي في غيره من حيث هو غيره وفائدة
هذا القيد ان الشي الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا
عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض فالحيثيتان يفصلان التغاير

فقول **الشيخ** الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف البسيط ويعني بالطبيعة
مايعم الاجسام اي هو الشي الذي يكون المبداء المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكون افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره
في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من
اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى تتركب من جملتها شي واحد فان مثل هذا
يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيا واحدا **قوله** والطبيعة
الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ه
ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف
الكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيا على ما ياتي في الفصل التالي
لهذا الفصل والطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيا واحدا على نهج واحد ولا
تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم
البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف ه هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيا غير مختلف **قال الفاضل الشارح** هذا
الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها اشياء مختلفة
لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء
مختلفة صح هذا الحكم **واقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور
وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة
واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة
واحدة وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا
قوة حيوانية **اشارة** انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له
من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه
مبداء استيجاب ذلك ه يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان
فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام
والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا

البيان

البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب
جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة
على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج
تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والاناء
المكعب في الماء فان احدهما يصعده والاناء يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين
لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة
المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع
ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض الذي هو المقولة
التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله **الفاضل الشارح** على ذلك
لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات
ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل تغني عن ذكر الوضع بحسب نسبة الاجزاء فانه هيئة
تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث
يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق
بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع
الجسم مبدا استيجاب ذلك ذلك لان وجود العارض للشي يدل على وجود سبب يقتضي ذلك
العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا
لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده عريا عن هذا التاثير
فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة
الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي اشتراك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم
وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شي هو مبداء استيجاب ذلك الموضع المعين
والشكل المعين وانما قال مبداء استيجاب ذلك ولم يقل مبداء ذلك وهو مبداء وجوب ذلك
لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا
لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع
مبدا لهما او لوجوبهما لم يزل عند زوالها لكنه لما كان مبداء للاستيجاب كان في جميع الاحوال
يستوجبهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او بما الوجود فيه اذا تساوت المجاذبات عنه
فكل جسم له مكان واحد ه لما فرغ من بيان ان كل يقتضي موضعا او شكلا بحسب الطبيعة
على الاجمال شرع في التفصيل وبدا بالموضع **واعلم** ان الجسم اما بسيط واما مركب

والبسيط لا يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والحادث كان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلا حال الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان المركب لا يقتضي زياده في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد عليها كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية او لا تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب في حسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث هو الذي لا غالب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع القيد بالاعتبار المذكور هو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يتعوقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع من ذلك اما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يعول عليه لا عليه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** وجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة ه لما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبعة واحدا وكون القابل احدا وامتنع ان يكون تاثير

الفاعل

الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يتذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق **فان قيل** ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على استراكها في طبعة واحدة **قلنا** علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة فلا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات **فان قيل** يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها **قلنا** انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فتاخره عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع فلذلك كانت مستنده الى الطبايع **ولقايل ان يقول** فيما بال الاجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويبقى ساكنا مانع عن العود اليها يقتضي ان يكون طبعة واحدة مقتضية لشيء ومانع من حصول ذلك الشيء **والجواب** ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل واقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقاؤها عليها من وجه واعترض **الفاضل الشارح** بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما **والجواب** ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا متعينين ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والثقل التي تكون فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة دائما لا يجوز حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد كان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان تكون مع طبايع بسائط الاجسام مانعها عن ذلك وان كانت في محال

مختلفة كان الحيوان انضا مجموع كرات **والجواب** عن الاول ان انفال الصور
الكمالية بعض البسايط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع
كما ان اتصالها بعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير
ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما استعد به صور كمالية نباتية او حيوانية
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة
الاولى بعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص
بما هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصل بجميع
اجزاء الفلك الاول بعينها ويكون ذلك بحسب ما في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على
ما يشهد به علم الهيئة وعن **الثاني** ان القوة المصورة على تقدير بساطتها
ومركب محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع
كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان
القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء
المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزا افرادا بل المركب
الذي هو المحل كذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل
واحد كثير الالات بحسب البسايط التي هي كالالات لها لسرعة فاعلين متشابهين
المنفعل **تنبيه** الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك
يريد اثبات الميل بيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم
انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة
والبطوء لان كل حركة انما تقع في سوما يحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها
وفي زمان ما وقد يمكن ان يوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة
اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما
من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية
قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سريع بالقياس
الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فكان صدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا

سند

نسند وتضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني في الكبر والصغر او الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك بحسب ما يخرج
عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل وهو امر يحس به الحركة
وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية يحسه المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده
الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه
في الهواء **فالشيخ** اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة
على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به المانع واشار الى
كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي
يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يتمكن من
المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته
للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله**
وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان
يزول فيعود اليه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة
عن طباعه الى ان تزول **ه** لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان
منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث عن طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة
كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند نموه من الارض
وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر
خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في
قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف الذاتي
هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا
هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا
اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الهواء
كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير
ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تستلزم توجها الى مقصد
ما وتلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما
التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه
معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان

واحدة

يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض وكذا يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهوا منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم ذي ميل طبعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم باحد الموانع الخارجية والطبيعة معا في اثنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلا مشوبا باثار الضعف الباقي فيها ويستكمل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري شبيها بالامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك **فنقول** قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والقسري وقوله وقد يحدث فيه من باعث غيره اشارة الى القسري وقوله بطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما نشاهد في الحجر المرمى حالتي صعوده وهبوطه ومثل ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية الى يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما ان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو عنهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب كالقسر افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبعي فهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان يعوق جبل يتجاذب طرفاه بقوس متساويين جميعا **قوله** وانما يكون الميل الطبعي لا محالة الى جهة يتوخاها الطبع **ه** لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة

واما

واما يتوخى السفل وهو الثقل واما ما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية تكون تحركها بها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبعي في حيزه الطبعي لم يكن له فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه **ه** لما كان الميل الطبعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبعي وهو حال غير طبعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ثقله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما او لا شي من الارض في المكان الطبعي بل كونها في مكانها الطبعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبعي لان مكانه ليس جزء من مكانها **قوله** وكلما كان الميل الطبعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **ه** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لينتج ما يحتج من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما ذكرناه

اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثله في تلك المسافة اخر فيه ميل ما ومانعه فبين انه يتحركها في زمان اطول ولنفرض ميلا اضعف عن ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عند ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعدم الميل فيكون في مثل زمان عدم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا ممنوعين ذي ممانع وغير ذي ممانع فيه متساويتين في احوال السرعة والبطؤ وهذا محال **ه** يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه **نقول** قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشيا مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ **فنقول** ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وتساويه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك

في المسافة الواحدة نقطعها احدا اسرع في زمان اقصر وتحد ابطاء في زمان اطول فتكون نسبة
السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد
اسرع مسافة اطول وبحد ابطاء مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطويلة في المسافة والقصيرة في الزمان بازاء السرعة
ومقابلتها بازاء البطوء **واعلم** انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان
والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد
الا على حد ما منها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تجدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين
لها بحسب الملائمة وتنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة او البطيئة
واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا
شعور لها بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن وان لم يمكن
ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا بعينه وحالا تتحدد بها ولا يوجد ذلك الا عند تفاوت بين
المحرك وغيره فيما يصد بعضها وذلك لان الطبيعة لا تتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت في
القاسر اذا فرض على الثم ما يمكن ان يكون لا يقع الضابط به تفاوت الميل في ذاته مختلف في المقاومات
التي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني احد المذكورين من السرعة والبطوء يكون لشيء اخر
اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي هو خارج ذاته فهو
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء في الرقة والغلظ واما الذي ليس بخارج
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما
يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس التي
هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على
وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا
وهو مسلك هذا وجه الاستدلال في المسلكين اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية
لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء
البطوء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى
المسافة فيها على التكافؤ اعني القلة بازاء الكثرة والكثرة بازاء الكثرة اذا ثبت هذا
فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها
ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة

يقطعها في زمان مساو لزمان عدم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة
وعدمها الا ان تحصل حركة عدم المعاوقة لا في زمان بل في الآن لا يقسم وهو ايضا محال
فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب **واعترض** على ذلك طائفة كالشيخ ابي البركات
البغدادي وغيره مما ذكره **الفاضل الشارح** وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا ويجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باجلهما فاقد تيهما
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب
قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يحصل من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك
الخلف ولا المحال المذكور انه **واقول** الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها
اذ لا يلزم تساوي زماني عدم المعاوقة وقليلها
لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطوء في زمان بحيث لو فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان
او ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء
حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان
الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن
فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخل مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا
في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول
وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عين
ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى
الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون
نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال المستلزم
فسيذكره من بعد **واعترض الفاضل الشارح** بعد ذلك بان نسبة اثر
المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال **فان قيل** قوى الجسم
بانقسامه **قلنا** لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع
عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى المعاوق
فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكرناه بعينه ثم قال **فان قلتم**
معاوقة القوام كائنة هناك **قلنا** فلتكن ايضا كائنة في القسرية ثم قال ويلزم
من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما لا يحل في محل منها ولا ينقسم
بانقسام المحل كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه

من الصنف الاول والاعتراض الممنوع على التاثير بسبب الصغر وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعلى الشانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى المعاوق ولم يلزم من الحجة المذكوره ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة العوام كانه هناك واما في القسريه فلان الجهة لعينها واحده مع فرض التساوى في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق **تذنيب**

يجب ان يتحقق ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل ه لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح الكانت حركة عديم الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنيه على التناسب **وهم** **وتنبيه** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له من حيث انه في ابتداء حدوثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعدى من تجاوزها اياه وضع او شكل ما اولجيه كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونه من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه دائما لكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فيه يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما الجواب فانه لم يخص ذات الجسم عند التحدث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او لاتفاق فان كان الاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومه وقد نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لا يخلو عن سبب وستعلم ان الاتفاق مستند الى اسباب غريبة ه قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية ثم ذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ منه لكم عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول ونقول بحسب ما في الكتاب ان قال قائل لم يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال

وذلك

وذلك لان من الجائز ان تختص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقيه لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب نظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق لما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث عما استقر منها الا لسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضع على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونه ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي خص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث فقد تخصه بالذكر لامكان ان يقع الشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم مكانا دون مكان الا لترجيح مرجح اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثانى والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر جدا ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب

اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبه من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانيه ولعلها علة ويستدل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه احوال الموضع والوضع امكن الاستقلال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل ه احوال الجسم لا تخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبه انما حصل للجسم بحسب علل غير مقتضيها وتلك الاحوال قابله للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لهما بالنظر الى عللها ما دام

مانعه عن التبدل و الزوال و اذا كانت الحال في الموضع و الوضع هذه امكن انتقال الجسم
عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع و الوضع فكان في ذلك الجسم
مبدا ميل بالطبع للجهة المذكورة **واعلم** ان حصول كليات الاجسام في مواضعها
الطبعية واجب لحفظ نظم الاصول اسقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر
فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب لذلك كان اسقالها عنها ممكنا بل واقعا في
الوضع المخصوص المقول للفلك غير واجب بل زواله عنه ممكن وهذا اصل معتمد في نفسه ويبتني عليه
ماسلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو
عليه من الوضع و المحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهو بعلة والنقلة
عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع
وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير ه يريد اثبات مبدا ميل مستدير للمحدد للجهات
فقال ليس لبعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون للمحدد
للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة لتعلم ان الوضع الذي
هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له
والحجة ان هذا الوضع انما تعرض من نسب غير نسب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعله
لما مضى و النقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم **ف**
اعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك
بحسب الطبع عنه و لا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم
او مركب لمنع وجوده عند المحدد و وجود مبدا الميل و عدم العائق يدلان على وجود ذلك
الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع
وسيشير اليه في موضع التنبيه و الفاضل الشارح اورد هيهنا حجة من نفسه وهي
ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا
و ما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب و محدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم
اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه
اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم
اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون
بحسب حصول الاستعداد التام و الاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان
احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به
موقوف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر
بسائط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء

التي تدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا تدور عليها مما لا يساوي و لو لزم من تشابه
اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون
لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها
يتحلل بما تحقق من الاصول المذكورة **واقول** في الجواب عن الاول ان الامكان
بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع
الخارجية يمكن ان يفرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان
العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها
ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة
المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاث حركة
من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان منها مستقيمان وواحد
مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان تستدير عليه الفلك من
سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى المحرك اذ المتحرك بسيط وهذا حكم يوجبه
العقل وان لم تعرف وجه التخصيص بالتفصيل لما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود
ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة
على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت
تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض
بل بحسب نسبته اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس
مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط به فيجب ان يكون بحسب جسم من داخل ه معناه
ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان
تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن و للمتحرك فيجب ان يكون عند ساكنه
تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كتلك من الافلاك المتحركة تحته على
تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا
على الاطلاق بل بشرط ان يخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز واما اذا توافقا
في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على
الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات
فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق
اشارة الجسم القابل للكون و الفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر سكون
عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الاخر فاذن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها



وهذا الجواب ليس كما ينبغي لانه
بالنظر الى ذاته يلزم صحة حركات
مختلفة وبالنسبة الى المخصص فلا م

نسخة ٤

اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى بحسبها وان كان فى المكان الذى له بحسبها فقد
كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه فهو ممكن هذا المكان
بالطبع وقابل للتنقل من مكانه فهو ما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم
ونريد بان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون
والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على
الهيولى الواحدة وسيجى بان ابتناء تغير جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم
القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا
بحسب طبيعته النوعية على ما مر وتستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا
واحدا وعلى هذه المسئلة بنا هذا المطلوب وبين فى الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة
فان المثل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعى او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان
الطبيعى واما على الوجه الكلى فبان هذه المسئلة بان تقال الطبائع المختلفة لا تقتضى من حيث
هى مختلفة شيئا واحدا **والشيخ** عرض بذلك فى قوله لا يستحق كل جسم مكانا خاصا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب **فنقول**
ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنية فى مكان
غريب او لا يكون بل يكون فى مكانها الطبيعى وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضى طبيعة
الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعى وعلى التقدير الثانى يلزم انه قد كان فى هذا
المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذى
مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو فى
مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للتنقل من مكانه ويلزمه
من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا كيف خرج عنه وانما قال نحو متمكن هذا
المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل
بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ
ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون يلتصق الجسم
الذى اسحل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان الملتصق
ليس هو المكان بل هو المجاور **اقول** الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على
كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذى صار منه بعد
تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج
الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذى يكون فى مكان مجاور لمكان

الملصوق

الملصوق ومجاور الشى غيره فهو لم يكن حاصلا فى ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب
وتحقيق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعى للكائن او غير طبيعى والقسمة مترددة
والبيان المذكور هو بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذى فى طباعه ميل
مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجيها
الى شى وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه
الطبيعى فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفسد
الى او يفسد الجسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فبعد عدم والى ذلك فانه
لا يخرق ولا ينمو ولا يذبل ولا يستحيل استحالة يؤثر فى الجوهر كتسخين الماء المؤدى الى فساده
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والثانية جزئية والاولى ان الجسم البسيط
البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان
الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع
وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجيها الى شى اى بالحركة المستقيمة وصرفا
عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد
يقتضى الحركة عند لا حصوله فى مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز
ان يقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى
وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين
بعد يقتضى **والجواب** عنه ان مقتضى الحركة والسكون شى واحد بالحقيقة تقتضيه
الطبيعة الواحدة وذلك الشى هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيئا آخر غير ما اقتضته اولا واما
اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد يوجد
احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة مكان طبيعى يطلبه المتحرك
على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك
اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا
واما المسئلة الجزئية فهى ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما
ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدأ مفارقة
فيه لموضعه الطبيعى ولفظة ايضا فى قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا
الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان المحدد
محدد الجهات من وجوده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شى لا على سبيل التكون عن شى

والثانية انه لا تعسد الى سى آخر سكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه
ثم قال بل ان كان له كون وفساد نحو عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد
قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في
هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما
بالمعنى الاول والثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان
حركة الاجزاء على الاستقامه واشار الى ذكر بقوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظه
هذا الى قوله لا مستقيم فيه ولا الى قوله لا سكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله
ولا ينمو فان النامى هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه
والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يستدعيان خروج الجسم عن مكانه او
تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله
ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة يوثر في الجوهر كتسخن الماء المودى الى فساده وكونه
الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا
يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج
فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه
على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين ايضا
من ذلك ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذى هو الكون و
الفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين
بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم
امتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم
من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة واعلم
ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات
وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى حسية
نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة اقول
لما تكلم في الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم على الاجرام العنصرية
فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التى تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد
خالية عن اجناسها وهى اوائل المحسوسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك
على

على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التى قبلنا
اى العنصريات وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى حسية
نحو الفعل اى قوى ندرك انها مبادى التغيرات وهى بحسب ماهياتها تدرك بالحس وقد
يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وقوله نحو الفعل اى ان يجعل موضوعاتها
معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المنسوبة نحو الفعل كيفية تصير
موضوعها معدا للتاثير في شى آخر فهى مبادى التغير والقوة المنسوبة نحو الانفعال
كيفية تصير بها موضوعاتها معدا للتاثر عن شى آخر فهى مبدا للتغير والحرارة والبرودة
كيفيتان محسوستان وقالت القدماء في تعريفها ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة
والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اى من المركبات دون البسائط والبرودة
كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفا وغيره
من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن
ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شى منها على ماهياتها بالحقيقة
وهى لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذكر هو الحق واما اللذع فقد عرفه
الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذه جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثير
العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع
الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة
قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية
وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعلها بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ
واللطف وان التخدير يفعلها بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان
للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنسوبة الى الحرارة
والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة
وهى الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة
والقبض والتفاهة وانما تحدث من امتزاج الحار والبارد والمتوسط بينهما في
الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهود
في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها جميعا
فعلتان لانفعال مشعرى الشم والذوق عنهما والتامل في طبايع الممتزجات يحقق
اسناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم
يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا تحس بها قوة الذوق وقيد
الروائح بالكثرة لانها غير محصوره قوله وقوى معينة نحو الانفعال السريع او البطى

محصوره

مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة ٥
قسم الانفعال الى السريع والبطي لسهولة التشكل في الصلابة والهشاشة في استعدادها الى
الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيا والرطوبة قد فسرها
الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل وفي اليبوسة بما
يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة
والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون
الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقال
البحث من اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفا ان البلة هي الرطوبة الغريبة
الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم
البلة عما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد هاهنا
ان يتعرض للبحث ولذلك يامرنا بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية و
المناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي الغمز الى الباطن ويكون للشي
بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابله وقال
الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها
الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك
قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني
بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في
الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل
البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن
المشكل الحاصر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس نادرا ولا
فرق بينهما بحسب تفسيره **واقول** الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية
الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات
الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما
ذكر اثارهما في تفسيرهما لتتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة و
اليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معنى الفاظهما ليلا يقع الاشتباه بينهما
وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل
لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانما انما نفسرها على ضرب من التجوز
وايضا اسم الشي الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على

المسمى واستعداد الانفعال مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير
استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة
على ما ذكره هذا الفاضل الشارح واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية
تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق في الشي بل يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج
الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها فظاهر ان
هذه الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وبما يقتضيان ان يكون الشي متحللا نحو انفعالاتها
قوله ثم اذا فتشت واجدت التامل وجدت ما قد تعرى عن جميع القوى الفعالة
الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته اجساما
توجد عديمة الحس مثلا لا تكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتفيا الى
الحرارة او البرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة الى
الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما
ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل من غير ممانعة فتكون رطبة
او يصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك لغلبة غيرها من الاجسام واما سائر
ما اشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم جسم او ينتهي الى هاتين اعني اللين والصلابة واللزوجة
والهشاشة وغير ذلك ٥ الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة و
المسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه
المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها
بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى
متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس ولذلك سميت
الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقضيان انها لا تخلو عن جنسين
من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس
الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام
عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات باوائل
الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد
منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن ذلك فيها
اصلا هو الفلكيات **قوله** فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ
في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض ٥

اراد انه اشار الى ان العناصر اربعة وتعيينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية
اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان تحصل بنضدها
عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول نبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال
اللذين هما سبب التركيب ونستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني نبحث عن احوالها
بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ونستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل
يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابن
نصر الناداري فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد
الانعقاد هو الارض **فنقول** في تقريره قد ظهر مما مر ان لكل واحد من هذه
الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب
الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض
تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح
به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة و
الاحكام التي لا تنتج الى التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه
الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تماديا من الجميع اعني النار
والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر ميز بينها باسناد كل واحدة من هذه
اليها وبدأ بالنار ونبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف
لا صورة تتقوم بجوهرها التي لا تختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة
اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول
مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى واما عبر عن
الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخرين
مع ان المراد عنه واحد **قال** الفاضل الشارح وانما قال بطبعه
في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة
والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الارض والهواء هي اليبوسة والرطوبة فازال
ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا **قال** وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم
الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس اقول فهذه
الاحكام ليست مما لا اختلاف فيها فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة
في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة
القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمه فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد

نسخه

النوعية

نسخه

ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف ولما
كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار
اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما السيلان فان كان هو ابلة فالمائع هو
الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من
الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر
الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها تميعا هو الهواء ولم ينازعه
في ذلك من نازعه الا لقياس او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول
فيه في الشفا **قوله** والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن و
لطف لا مانع من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها اراد بيان اقسامها
بالكيفيات الخفية ايضا وفرع بذلك حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما
رطوبة الماء فظاهر كبرودته فراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما
قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس
بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يثبت
بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اى
يخلع صورته ويتشبه به بتحريكه وتصاعده في حيزه الى ان تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار
هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة
واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف
وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه
اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة
بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة
العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا خمدت
النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد
من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها
متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة
المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما
ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء هذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح

ذكر الشيخ في تعليقاته ان الثابت بالنسخ
الكلام على الثاني بالنسبة الى الارض

بتبخره نسخ

بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد
هذه الاجسام في معادنها **قوله** بهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر الماء حيث
يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء ٥
لا بتن كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد
واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى بما يشهد اقتضاءها
للامكنة المخالفة على ما نشاهد الى اختلاف الصور وهو ليسة هذا الاختلاف في نفس الامر
لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به
على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية
لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات
من العناصر المتجاورة تكون ستة لكن **الشيخ** اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار
من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وفي هبوط الارض من حيز
الماء وصعود الماء من حيز الارض مما انضاف الى هبوط الهواء من حيز النار وصح
قوله وذلك في الاطراف اظهر ٥ الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه
الطبيعي قربا وذلك لان العائق مع ذلك ينقص حجما فينقص معاوقة فلذلك يكون
طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه**
من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته متقلقلا لا بالطبع
كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد
من هذا وكذلك حال في الحركات الاخر ٥ لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل
المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف
الميول الطبيعية ولم يثبت الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل
ان تكون جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر لما يجذب
ما تتحرك اليها او يدفع ما تتحرك عنها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي
يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية
بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود
يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهو ادل انها تتحرك
بالطبع لا بالقسر **والشيخ** خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط
ما تحته اياه مجتمعا تحته متقلقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة للمركز
العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه

والحجاجه

واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء
والماء اشار الى الباقي بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه** قد
يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نشفته مد الى اي حد شئت ولا يكون
ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء
استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم
ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار يصعد ثم يرى ذلك السحاب ينحط ثلجا
ثم تنجلي ثم يعود ٥ يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على
اشتراكها في الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور
لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها
تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين
يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا
التغير بين كل واحد منها وبين كل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون
والفساد اثني عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون
بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا
بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك
التكون بالحقيقة تكوينين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات احدها
بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض و
يشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولية ستة
وهي بسائط واربعة من الباقية مركبة من بسيطين ومثل تكون الهواء من الارض
تكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض
من النار وعكسه **والشيخ** بدا بالازدواج الاوسط بين الهواء والماء لان الكون والفساد
بينهما اظهر من الباقية وكما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء
من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال البخار
عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر **فان قيل**
البخار يشتمل على اجزاء مائية **قلنا** نعم وعلى اجزاء هوائية لم تكن فيه قبل الانفصال
الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلم يشتبه هذا
النوع لم يذكره واثبت نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون
الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر **الشيخ**
من هذا الازدواج على نوع واحد وهو ان يكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين

احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء
بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان يكون من الهواء
وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على
ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات وغيره
او يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يشتمل على اجزاء
كثيرة من الماء خصوصا فى الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية تبعد
تصاعدها جدا لفرط حرارة هوائه ولا سيما مجاورة للاناء وعلى تقدير ثباتها هناك
يلزم احد امرين اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته
من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الماء بالحالة الاولى واما
انتقاصها فيكون حصول كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصوله
فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء
التى تكون فى هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة
مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود خالف
جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى
من الاناء ما حدث عليه ويكون الماء على حاله من البرد واشار الى ذلك بقوله كلما
نفضته مد الى ما حدثت **وقيل** على ذلك انه كانت برودة الماء تعينه لفساد
الهواء المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به
هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى جريانا صالحا واذ ليس كذلك علم انه حدث
من اجزاء مائية فيه **واجيب** عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات
الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا واذا الح عليه القوة المكيفة
اشتد تكيفه بما فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة
على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد
الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف
به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء
كما انه اذا نحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثانى وهو ما اشار اليه بقوله
الذى يترشح مما فى داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد
من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان
ذلك يقتضى ان لا يكون الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح
مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس

فى موضع الرشح فدل بقوله على انه لم يمنع وجود الندى عند الرشح بل منع اختصاصه بكونه
من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة **والثالث** ان الماء اذا كان حارا
وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح
لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
اقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة فقال فهو اذن هواء استحال ماء
والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلال الجبال دفعة من صميم الهواء لا من انسياق
السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد دخان صعد اليه ثم برد ثم ذلك
السحاب بالجاحث بعد الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون
صحو فى قلل الجبال فيضرب البرد الصر هواءها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد
الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات **والشيخ** قد
حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وشاهد اهل المساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض **الفاضل الشارح**
على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم
الشتاء بل فى المواضع التى يختفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر
الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج و
المطر الى ان يتغير الفصل والهواء **والجواب** ان هذا الاعتراض ليس بقادح
فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك هى البرودة فقط ولا انها على اى شرط
ينبغى ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شى هو اذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة
للكون والفساد فلا يلزمنا النقض لعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما
بل انا ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فيهما اثبت
ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة
مثلا فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط
او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح
فى علمه بامكان وجودهما **قوله** وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ⊙
لما فرغ **الشيخ** من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار و
اما صيرورة النار هواء فظاهرة لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء على ما
نشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها **الشيخ** واما عكسه
فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ

على الكير وسدّ الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله**
وقد تحلّ الاجساد الصلبة الحجرية مياهًا سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد
مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها
هيولى مشتركة ۵ هذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض بدأ بصيرورة الارض
ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياهًا سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل
في طلبات الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا بالاحراق او بالسحق مع ما يجري
مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما نشاهد في الاجزاء الارضية
الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة
حسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب
حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها
وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه ازدوج .... واما القياس اليهما ولم
يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع
وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد من الاستحالة هٰهنا غير
المصطلح عليها اعني الحركة في الكيفية والسؤال الذي ذكره بما افضته قريحة بعض
اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة تحتمل أن تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء
الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية
الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يفضي الى انكار الامور
محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دال
على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون والفساد
في عالمنا هذا وهي الاركان الاولى بالحري ان تتم بها عده ذوات الحركة المستقيمة حتى
توجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس
مطلق كالهواء وثقيل ليس مطلق كالماء ۵ قد عرفت ان لهذه الاجسام اعتبارات
منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها
استقصات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا
ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون
باعتبار العقل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون
باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف
الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتب وبين بذلك انها منحصرة

في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها
باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي
الاركان الاولى اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاولى لان
بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى فالاول
للجمع في هذه وقوله وبالحري ان تتم بها عده ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى توجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر
وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين
المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره **الشيخ** في الشفاء وهو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف
طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك **واعلم** انه يريد
بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة
الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف
بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن
المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية
واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى
النار دونها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول ولبس به فهو بهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف
عنها وبالاعتبار الاول لا يرسب من المحيط ما يليه النار **قال الفاضل الشارح**
وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لكون القسمة حاصرة ولكون
متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير
واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول
في بيان حصر الاركان كان على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا
ان يكون مع النار شيء اخر ايضا هو خفيف مطلق ولاحتاج الى بيان ... وانما
يمثل ما ذكره **الفاضل الشارح** وهو ان المكان الواحد لا يستحق جسمان بسيطان
قوله واذا انت تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى
واحد من هذه ۵ هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار
فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض

بان المركب من الاجزاء المتشابهة منها غير موجود **وقال الفاضل الشارح**
انما وسم الفصل بالاشاره والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان
والتنبيه هو بيان انما اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء **وتشكيك الفاضل الشارح**
في ميل الهواء بعدم الاحساس وتمثيله بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس
بقوي لان الحجر جزء مفصول عن كل الارض فالميل موجود فيه بالفعل والهواء متصل بكله
فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج
ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع
كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى حفظه ليس
ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر
ولا قاسر هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المحتد كاسخان الشمس
غيرها الا ما دغالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **تنبيه**
هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة لخوخلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ۵ يريد ان كيفية تولد
المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات منه ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنا
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى
نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة
ويسمى حيوانا ويجمع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال بعضه المختوع هو صورة كالانسانية
وهو اول شيء حل في المادة والغير متنوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع
بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي
ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع
لا تتحصر بعضها دون بعض وكذلك يشمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا تحصر لها بحيث لا تتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس
هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب
المبدأ المفارق فانه كما سيتبين موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع المواد
فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه
الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب
هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب
احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير



الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له والحلف يعرض بعد
التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف
المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة
الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب
وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات
بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة لخوخلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير
بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلق يقال
للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكيفيات
والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي
له عرض يتجدد لا يحتمل ذلك الجنس الخارج عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين
وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة
كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله**
ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
وانحفظت الصورة مثلما يعرض للماء ان يسخن او ان يحلف عليه الجمود والميعان وماتيته
محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى علل لها والكيفيات اعراض والاعراض
كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض ۵ يريد ان يفرق بين الصور التي
هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون
الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال لكل واحد منها صورة
مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بما هو هو على ما تبين في النمط الاول منها ينبعث
كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بالشيخ اثنتان دليله الجسمية الاولى قوله
وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثلما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية
او ان يحلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي
صورته النوعية فاذن المتبدل له غير المحفوظة في الاحوال **وقول الفاضل الشارح**
ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود
عنهما ان يحكم بذلك مطلقا غير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما
قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب
وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا لجميع جميع

الاحوال و الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها
بانه لا يستد ولا تضعف و الكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك ان انسانا لا يكون
اسد انسانية من اخر وجاد[؟] يكون اشد حرارة من اخر **قال الفاضل الشارح**
الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال عدم بطل المقوم
ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زاد وذلك لم يكن
الاستداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر
المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزايل معتبرا فيها
فان اجرى الدعويين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى **و اقول** معنى الاستداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت الحالة فيه غير قار يشكل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في ان ما الى ما يوجد
في ان اخر بحيث يكون ما يوجد في كل ان متوسطا بين ما يوجد في انين يحيطان بذلك الان و
يجد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى
الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات و اما الحال الذي يتبدل هوية
المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه استداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد
متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه
هو ليس هو و **الحجة الثالثة** وهي اعم من الاوليين يستدل على الفرق بين الصورة والاعراض
بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى علل لها و الكيفيات اعراض
و الاعراض كانها ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضا
فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية
تذكر انما مر ان الطبيعة هي مبدا اول للحركات و السكونات التي تكون بالطبع
وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المستدة و الضعيفة التي تكون الاستداد والضعف
فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية نبته ههنا على ان الصور النوعية
هي الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات و السكونات طبايع
وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للمتغيرات في غيرها قوى
قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج **قال الشيخ** في الشفاء
لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته
الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من

جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج
حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله**
بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج **ه** يريد تحقيق
ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها
في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار د
الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان
حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن
يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في
الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس
بل انما تكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة
المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها
وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة و اليبوسة وتشابه الجميع في تلك
الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى
حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل
و محلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة **قال الفاضل الشارح** لو حمل
هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا
للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج
الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها
اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة
توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء و البارد خمسة اجزاء كانت الكيفية
المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث و الثلثين فلا تكون الكيفية
متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ
متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون
متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون
حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا ما في الكتاب **وقال الفاضل الشارح**
امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة **والشيخ** لم يثبتها الا في الحار البارد **اقول**
وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في عداد الهواء وجمود الارض دليل على وجود

الكيفية المتوسطة بينهما ومن لا يحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم
حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور
فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
ههنا بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة ؛
والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هو المادة لكن انفعالها
هو استحالتها في تلك الكيفيات وانا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها
بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة
في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة
في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها في مادة الماء
الباردة بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في
الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا
صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة
والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا
امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة
وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية
وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهو بينه** ولذلك
نقول لا استحالة في الكيف انما هي في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء
نارية داخلة ولا ما يظن انه يبرد برد بل نشت فيه اجزاء جمدية مثلا ۵ قد تبين
فيما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما
تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تنحط عن الاثير كما مر بل تتكون هناك وكان في المتقدمين
من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخلط وانهم كانوا ينكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا
بل مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها
ويعرض لها عند ملاقاة القوي ان يبرز منها ما كان كامنا فيها مغلوبا ويظهر للحس بعد
ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير
مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا مثلا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على
سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل

حارا لكن الحار فيه مخالطة ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون لا شيء واسما ع
صيرورته شيئا اخر **والشيخ** لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذا
المذهب فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالممكن
فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة
امور من المشاهدات **قوله** فان بدل ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض
حتى تحمى من غير وصول نارية اليه ۵ وهذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث
السخونة عند الحركة العنيفة فيما تغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير
حضور نارية غريبة حتى يعود هاهنا في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه
مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما تحمى بل يحترق من غير نار وهو مما
تغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي تخلخل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير
بالحاج النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان
السخونة تلازم التخلخل بالحركة الشديدة المفضية لرقة القوام لمنضى السخونة ايضا
والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن
ايضا **وقوله** واعتبر حال المتسخن في ستحصف في متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما
يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه ۵ وهذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا
في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والاخر متخلخل اي متخلخل الفرج
يمكن الانسياب على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار
ونشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة
النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من جسم متقدم
يمنع البلاغ في السخين يمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه
شيء يعد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به ۵ ومثلها القارورة سدادها وقد امتلأ
بما يوضع فيها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير
ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه سخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج
شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** واعتبر حال القمقم الصياحة ۵ وهذا
استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنزع عنها الذوب
وهي من جملة التجارب فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله** وانظر ما بال الحديد يبرد ما

فاعلة صح
اي الصورة النوعية النارية
كون الشيء صح
والمخضخض
غريبة صح
المتخلخل
المنفذ
فيها

فوقه و البارد من اجزائه لا تصعد لثقله ه هذا اشد الاول الخامس وهو ان الجمد سرد
ما يوضع فوقه من الاجزاء البادرة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو
للاستحالة **وقال** الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد
بالطبع مزيد لانه يسفو ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده **ومنهم**
في تبنيه او لعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك و الخضخضة من غير تولد
سخونة ولا نارية ه هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما
اقتصر على الحك و الخضخضة لانه يكون النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع اغرب
وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وباسم الخلخلة
فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى تظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة
قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصل عن خشبة الغضا فيها
مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه ومختفية في جميع جرم الزجاج
الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر
لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه كسر ولا نظر
تكشف ولو كان هناك كون وبروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد
هذا طويل ه نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة
الغضا منها ما تنفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في
الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد الرد
مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن
في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا
لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع
تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام
بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من
سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام
فيما بعد ذلك يسمى تطويلا **واعترض** الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة
كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون

انا

انها لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا مثلا بانضواء منهم
ولهذا لا نجد منها ما صرنا **نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون
لها اذا علقت شيئا ارضيا منفعلا بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل حيث النارية
قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر ه يريد
بيان ان النار المضيئة ليست بسيطة و البسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة
النار شعليتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة
على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها
بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم
استدل على ذلك بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في
اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر احيانها انما تكون شفافة فيه ينفذ
البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس
الشعلة قوله وربما كان انفراجه وحجمه واستشارة اكثر
من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه للاجتماع
الصنوبرية مستحصفة النار ه هذا جواب عن سوال ذكره بحله وهو ان يقال لعل
الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك
وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع
في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج
راس الشعلة وحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع
ذلك تكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فبين من هذا ان
النار البسيطة شفافة كالهواء ه فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا
استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها
طفيت ه المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض
انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك
فان بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الخشن بهما
وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى
الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت
الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفيت
وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا ه

بطفو

وهو كما اذا القينا شيحة مثلا في تنور مسجر صارت النارية شفافة لقوتها
فان الشيحة تشتعل ثم تنطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا
استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار
قل لانها تقوى اشتد على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا باقيا
في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة
اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بتى حال احالتها
الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة غير مناسبة لحسب النوع للغرض
ومناسبة الجنس له لكلام كان في المركبات وتشبيها في المزاج وانجر الكلام الى ابطال المذاهب
المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه
من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون
النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب
المادة والغرض من هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر
غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها
امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن
الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة ٥
الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في
المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ في الغاية لانه خلق الاصول
واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان
ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال
مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة والاخرج
الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من
الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
الى الوكر **واعلم** ان انكسار الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية
نسبة ما لها الى مبدئها الواحد ونسبتها تستحق لان يفيض عليها صورة او نفس
تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها
اشبه **واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ** واعد كل مزاج لنوع بان كل
مزاج انما يستعد لقبول صورة بذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط
الخامس ان وجود المحدث بالفاعل كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل فاعل بل لذاته

اقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله
لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل
فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء ولست بفعل فاعل
مباين لها فان بعض الصفات تحتاجة معها الى غيرهما **واعترض** ايضا على قوله واقربها
من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء
جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان تتعلق النفس بتلك الجلدة
لا بالقلب **اقول** كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة
على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء تتعلق النفوس به
ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى
عضو تحصر تلك الارواح وتمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذي بها هو الكبد
والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى الجلد والانملة
وغيره فيتم بجميع ذلك البحث على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس
مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

٥ انما افضل النفس الى
الارضية والسماوية لانهما لا يقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى الذي
قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مضى بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى
الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل
النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد
قولنا لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه
بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل
النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة تتبعان
تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا
بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود
ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه

والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من
الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة
ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها ه يريد ان ينبه
على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل
ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران
بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا حاله
بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه
حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح
الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه
لئلا يدرك جملة ويحكم بانه هو ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة
ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة منه من
حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيها حر ولا قر ولا شيء يؤذي
وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان
مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما
ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط
فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه ويظهر منه ان
مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة وبرهان وقول
الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم
عليها بانها برهانية ثم تجلد في اقامة البرهان عليها ثم لم يبلغه لبراهينه
خبط كله لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه**. ما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده
ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها
تدرك ابتوسط ام بغير توسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه
لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون
بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر ه يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك
نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك انه بحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك
وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى

ما يدرك بتوسط او بغير توسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان
الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك
الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة
بلا وسط وعلى وجه لا يكون مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه**
اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت
عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لا فان حالهما ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا
الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف
ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما
تتحققه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا
تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره ه يريد
ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ما يكون اما
محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان
جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل
ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بشيئين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر
بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا
بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه
مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا
بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح و
ابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين تحقق من نفسه بحد نفسه مدركا لذاته
وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي
يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا
عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن
ان تغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية في الادراك
في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه
المحسوس مما سيذكره في النمط الموسوم **وهم وتنبيه** ولعلك تقول انما
اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور
او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك

مطلقا ع

واما بحسب الامر العام فان فعلك اذا اثبته فعلا تحب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا
هو ذلك بعينها واذا اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من معنى فعلكم
من حيث فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذ التكسبته لانه
اثبات الاشيا التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل وفهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجود له اظهر
من وجود علله فان ذهب نفسه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان
اكثر القوى يثبت بافعالها واثارها **والشيخ** ابطل هذا القسم بوجهين وجه خاص بهذا
الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه
عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على
فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به علينا على معنى هو ذاته وان اخذ من حيث
هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن
ان نستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال لا يتصور ان يتأدى
الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال **والفاضل**
الشارح نسب كلام **الشيخ** في هذه الفصول الى التطويل ودام اختصاره
بحجة على ان ذات الانسان غير اعضائه فيقال الانسان عالم بنفسه وان كان غافلا عن
جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي
قرره **الشيخ** بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله
تصور النفس التي يقولون بها وكلما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام
واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر **فالشيخ** لم يقل بها وينبغي ان يعلم
ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا
الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي هي غيره ولغير
مزاج جسميته الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته
نريد اثبات شيء للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها
من ماخذ اخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع وقواها **فنقول**
قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقيم موادها وتجعلها اشياء ما غير المواد وهي من حيث
هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع
فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها
المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتضي

تقتضي

تعلمها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات
واضافتها الى موادها او صرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر
عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس و
الحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور
نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة
كلها مع النطق وما يتبعه **فالشيخ** يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه
الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاته
المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بانها الا على ما مر وبدا بالاظهر
انها لها المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية
المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدءا ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسان لانها
موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج لان
المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع
او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة
في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل ربما يمانع الانسان كثيرا وقت
حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه
لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على
الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله **والفاضل الشارح** فسر حال الحركة
في قوله كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال وذلك في وقت
الاعيا فان المزاج مانع عن كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدميه في جهة الحركة
الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة **اقول** ولا يظهر انه
هو يريد حال الحركة وقت الممانعة الواقعة في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة
والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه **وفسر** ايضا قوله
بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركه الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب
الحركة منها **اقول** الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة
في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو
عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك
المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر المائل اذا وقع على جسم صلب ورجع صاعدا
وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة في نفس
الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها

بل هو

المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او تقصد بها المزاج ولا تريدها النفس
كما في حال القوى **قوله** وكذلك يدرك بحسميته ويغير مزاج جسميته الذى
لمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عن لقاء الضد فكيف تلمس به ٥ وهذا استدلال
بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدا ولا يجوز ان يكون مبدا الجسمية المشتركة ولا المزاج
فانه كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع ويمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما
يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف
تلمس بها المدرك بها وهى غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه من اضداد
منازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام
من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظة قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده
الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم فيتداعى الى الانفكاك ٥ وهذا استدلال
بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث من اسطقسات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى من يجمعها
بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى من يحفظ
الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها وانعدم
المزاج فالمزاج المستمر الوجود جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه
وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظة قبل الالتيام فكيف لا يكون بعد ما بعده اى كيف وعلة الالتيام وحافظة تكونان
قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكون قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام و
هذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة
مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال عوكد
للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شى هو الجامع والحافظ للمزاج فهو
الشى الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة
والحافظة للمزاج شى اخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف
اجزاء بدنك ثم في بدنك ٥ هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح
وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا
صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما
كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا تعلقه بالروح
ثم بالاعضاء التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية
والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن

وانما اخذ الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك
لغرض نذكره في الفصل التالى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لانه انما هيئه غرضه الى ان
وانما رجع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج
على ما ذهب اليه بعض الناس وذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو
النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهود وهو ان يقال انكم علمتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبداها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة
على تلك الصور والان تقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة
للاسطقسات يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض **واجاب الفاضل الشارح**
عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس
الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لجميع الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء **وقال** في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي **واعلم**
ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بعينه الى **الشيخ** وطالبه
بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها **فقال الشيخ** كيف
ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع
اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال تلك القوة ليست قوة واحدة
باقية في جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان
تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيوجد
النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه **اقول وقال الشيخ** في الفصل الثالث
من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن
على النظام الذى ينبغى فقول **الشيخ** في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه
الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن **الشيخ** في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة
للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجرى امثال هذا بين فاعلين غير
طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة الالات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس
التى هى مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها
وما تقتضيه القواعد الحكمية التى افادها **الشيخ** وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة حينئذ

يكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كماله في الرحم بحسب استعداد
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية يجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فتنميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها
فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل هكذا الى ان تصير مستعدة
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال
ايضا فتتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما يقدم النطق
ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل فقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى
استكمالها نفسا مجردة بحرارة يحدث في فحم من نار وتشتعل ثم تشتد فان الفحم يسلك الحرارة يستعد
لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة
في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها كالناطقة ونظائره ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم
النفس واقع منها على الثلثة الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين
من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر الحافظ للمزاج هو نفس
المولود **وقول الشيخ** انها واحد بعد الاعتبار فعلها ان الجامع عين الحافظ بالاعتبار الاول
وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا
حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او
نفسا اخرى ◌ **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق ◌ يريد
ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو
شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك
الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة
الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او
عدم تداعى بدنه الى الانحلال وذلك تجربة ثم قال وهو انت عند التحقيق وذلك انك تعلم
يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وانك انت مع مزاجك باقيا
ولو عمرت مائة سنة وتزول عند الاجل سواء بقي ما عد البدن في الانفكاك و
الانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون
الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين

الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان
قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك ◌ وذلك لان النفس واحدة وقد
يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والنفخ لشيء والحب
لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعها
عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسب الافعال
المتقابلة وتلك الاشياء من حيث هي مبادئ لتغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها
بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست
بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع
هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر
تمكن الملكات ◌ هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة
بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية ويسمى حالا ما دامت
سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها وصارت النفس كل مرة اسهل
تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك
وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبدي فيعرض
فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء
انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك
ويقف شعرك ◌ وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله
يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب
العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض ◌ وهذه اشارة
الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف وتختلف الناس بحسبها
في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة
والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا
للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس
حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا
فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين
له وهو الباقي ◌ لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة

قال الفاضل الشارح وابما حركه نبداء بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل
انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه
فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم واكانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض
الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة **اقول** ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج
الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات
مدركا والحق انه لا يتقدم احدهما على الاخر من هذا الوجه ولذلك جعلا مبدأ في
فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف
منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا
لغيرها **وبعد ما تقدم فنقول** الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان
كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما
على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع
فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين فقال يشاكل عند كذا اذا حضر
منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فان الادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك
والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو
المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة
كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير
آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهد بها ما به
يدركه وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخفى في
بيان معنى الادراك **فان قيل** انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف
عند الحس فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا **والجواب**
ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره
عند الحس بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام
الشيخ دال عليه **واعلم** ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز
ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يحصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء
المدركة ينقسم الى ما يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة
عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل
هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من الخارج او صورة
حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة عنها او لم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل

على

على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له فقدم ابطال
القسم الاول على ذكر القسم الثاني **فقال** بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما
لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسة مثلا كالكرة
المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في
الهندسة كما نفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق
اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما ندرك علم انها موجودة لا في الخارج بل عند
المدرك وجملة لا تباينه فبابطال القسم الاول تحقق الثاني واشار الى ذلك **بقوله** وهو الباقي
والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج
لكان هو فهذا بيان ما قاله **الشيخ** **واعلم** ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك
اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة
العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون
الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون
ما ليس موجودا في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو
كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان
الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف ووجه ذلك انهم يريدون بذلك التخلص
عن المدافعة التي دفع القوم فيها **واعلم** ان ما ذكره **الشيخ** ليس بتعريف للادراك
ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا
انه حالة للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم
والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة
مثلا ليتعرفوا احوالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها
الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك
المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الآلة لا النفس
وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة
اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه
في موضعه **ومن اعتراضات** الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية
ان لم تكن مطابقة في الخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة للخارج فلا بد من امر
في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة



اى القسم الثاني

اى الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع

الحضور

منهاء

المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قال افلاطن اوبغيرها من
الاجرام الغائبة عنا بهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن
مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان عن الصورة ما مع مطابقة
للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها
في الخارج فلا يكون الادراك نفس الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن
لم يذهب ولا غيره الى ان المجالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب
الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غايب عن المدرك ليس
مستبعدا فقط بل انما هو مع ذلك عن المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة
السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة لجسم
الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر
من حيث ذاتهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في
المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا
الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب
انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على
سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في
النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا الحق فيه لكن التجاوز عن هذا
القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية
فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة في الخارج فيحتمل ان يكون
ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته
الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة
في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت
جزئية كانت ذات وضع فلا محالة تكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا
بما هو من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال من بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه

ان

ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان
يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه ولا اشتغال بها لتقتضي
تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء
يقع بلا شك اي اواللتشابه على معاني مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول
العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه
الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا
للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما
للمدرك لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون
الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا
ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب
ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان
كان على سبيل حلوله في المجردات فهو عين كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير
الالفاظ المترادفة واما قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه
قد نشك في انه هل يعلم بذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون
الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له فالجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان
ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان انحاء الحصول مختلفة فاذا
حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته
كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا
على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو
ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا
بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاته نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع الا بانقطاع المعتبر لعتبره واما
قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء
وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبارات كاف في
الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه

يقتضي تقدم الموجد على الموجَد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا ابصارا والجواب ما مرّ ومن ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصولها للمدرك بحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قاله الشيخ في صدد الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقته ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا ه لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او ببعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره

والتخيل

و التخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته و التوهم ادراك المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره و التعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه الادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع مجرد عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي لحقت لا ان تقع على كثيرين ولا ان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا انما باين عمروا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما باينه بتشخصه المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية وتكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي قولهم العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست مجردة ولا مشتركا فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين

والمتأخرون اذا لم يتفقوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا **واقول** الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اية مادة من مواد الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية الشخصية فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية **واما التي سماها المتقدمون كلية** وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانبه ما من شانه ان يعقله ٥ الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقل يحتاج الى عمل يعمل بنفسه كالفكر مثلا ليصير عاقلا له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه ومعنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه

ان

ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه **واورد** الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لانا في تعقلنا نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست هي مانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ولا يصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع **اقول** هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي مع جميع ما يحل فيها لا يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق الشخصية وحينئذ تكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه **اشارة** لعلك تتشوق الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان نتقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع ٥ لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتداء بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقها لما مضى ولما كان سيأتي في من احوال النفس الناطقة عليها كان مما يحتاج الى التحقيق فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بالحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى **الاولى** مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا

لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها **والثانية** معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة **والثالثة** المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين **والرابعة** مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة **والخامسة** معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتداء **الشيخ** بشرح الحس المشترك لمنا سبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب عند العقل **قوله** اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا هنا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة مما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتمكن القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى ۝ فهذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا او على وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كالنقطة والمرئي كالخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ثم تحدث بحسب المقابلة بينها ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن لا يحيط به زمان فان لا حصول لها بينهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء اخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقط ويبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية بالصور لم يشاهد واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى وهي ان بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن هنا قوة تبقى فيها الارتسام البصري لمثله القوة وهي التي لاجلها تثبت بالمشترك وانما ذكرها هنا ليعرف القوة بما سيورد الحجة على اثباتها **واعترض الفاضل الشارح** على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا **قال** وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة

وجهالة

وجهالة **ثم قال** ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس ببرهاني والتجربة لا تنفيه **والجواب** عن الاول ان زوال التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلا فان التشكل انما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء **وعن الثاني** ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله **واما قول الشيخ** فعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر **قال الفاضل الشارح** واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ لحجة بين ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولمثال سوان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة **واقول** اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض فاما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بتصرفات او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بتصد ذلك لا يشام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما **واما النفس** فلا ينكثر فعلها الا بتكثر وجوه الصدورات عنها **قال** والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى **واقول** ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كلما يقابل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة **قال** والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدرك والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حال الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر **وايضا** القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل

من غير نسيان وتشوّش فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فلِمَ لا يكون هو حافظة للحس المشترك
ايضا والجواب عنه ما مرّ وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والمدرك
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال
لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة
دون المحسوسات واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم فاستدلال على وجودهما معا وهو مبني على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية وتقريره انما لا يدرك بجزء واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من
المحسوسات فاذن لا بد لنا حين نحكم على ابيض بانه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة
معا بهما ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس
لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة
للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي
فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة
للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالآلة وللاخرى بغير آلة قال
والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق
ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب والكعب فاذا ابصرت شيئا
فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول
بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور
او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا تجد
الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه
استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات
ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذيب غير محسوس وادراك
الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم بما تشاهده
فعندك قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة
تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ٥ اقول هذا بيان
اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية
لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل
على

على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة
وقد تستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما خاف شيئا يقتضي عقله الأمن منه كالموتى
وربما خالف عقله فهو غير عقلي واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لساير
القوى كما مرّ وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي
بين زيد وعمرو كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص
جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه
الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله
قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في
مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في
البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ٥ ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان
شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم
يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي
هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان ثم تفترقان الى العينين
والحامل لقوة الذوق هي الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك
بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في
الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي
منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ
اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبدأه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان
آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم
يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين ينشعب منه خمسة انهار
وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا انها في مقدم
ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتأدى الادراكات الحسية
من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب
في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان تتأدى الكيفيات المحسوسة
في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على
تفسيره والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل

جسمٌ محسوسة وبواسطة الروح الذى هو مبداء مشترك للجميع تُنقل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من
موضوعاتها وادراك النفس ليس بتاخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه
تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبداء واحد مجتمعة فى موضع يعدّها للاحساس وباقى
كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالث الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو
التجويف الاوسط **قال الشيخ** فى الشفاء فى صفة القوة المسمّاة بالوهم هى الرئيسة
الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلاً كالحكم العقلى ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية
وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هاهنا حكاية قوله فيكون
الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان
واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيّلة على ما يجئ ولهذا السبب ايضا تقدم
ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** وعند هاتين قوة رابعة لها ان تركّب وتفصّل
ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركّب ايضا الصور بالمعانى
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكّرة وعند استعمال الوهم متخيّلة وسلطانها فى
الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل ه معناه
واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرّف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك التصرف
ادراكها **قال الفاضل الشارح** ان كان لهذه القوة ادراك كان الشى الواحد مدركا ومتصرفا
وان لم يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد من
حضوره المقضى عليهما **وايضا** استخدام الوهم اياها تصرّف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف
معا **والجواب** عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما
لا ادراكها لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر يتصرّف فيه مدركا **وعن الثانى** ان الشى
الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر
بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين **قوله** والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى
حيّز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو آلتها ه هذه هى القوة الخامسة وهى حافظة
المعانى ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها **قال
الفاضل الشارح** حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل
فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شى ذكره فى القانون **واقول** ان **الشيخ**
ذكر فى القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفى فى انه هل القوة الحافظة و
المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن
ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهمنا لم يحكم بالتغاير مطلقا **وقال** فى الشفاء وهذه

القوة

القوة تعنى الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل
الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على
انها هى الذاكرة ولكن باعتبار آخر **والحق** ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب
من ادراك لشى ادرك فى وقت آخر وحفظ على ما صرّح به **الشيخ** فى آخر هذا النمط والاسترجاع
طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هى قوة بسيطة بل هى مبدا فعل تركب
من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدا فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة
ومدركة وحافظة **وههنا بحث آخر** وهو ان **الفاضل الشارح** ذكر ان **الشيخ**
قال فى الشفاء فى آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس ويشبه ان
تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون
بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور و
المعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها **واما الحافظة** فهى قوة خزانتها فهذه
حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى **اقول وقد قال الشيخ**
ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركّبة بين الصورة والصورة وبين الصورة
والمعنى وبين المعنى والمعنى هى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل
ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة
وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة
الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك
والتصرّف عن محل هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا
شى لا يمكن ان يذهب على مثل **الشيخ** فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هى بعينها المفكّرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التى هى الحافظة
على ما ذكره من قبل لا شك فى انها هى الخازنة التى موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق
هى الوهمية بالذات بل مراد **الشيخ** من ذلك ان المبداء الذى ينسب اليه التخيل والتفكر
والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبداء الجميع فى الانسان هو الناطقة ولذلك جعله
رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هى
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه ه هذا هو الاستدلال المتعلق
بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ
ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث
خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر

آلته البطن الاخير **قال** الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى
موجودة في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان يكون مفارقته او قائمة ببعض آخر وانما تختل افعالها
باختلال هذه المواضع لانها آلات لها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ **واقول**
ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة
بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر **قوله** ثم اعتبار
الواجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الاقتص للجسماني ويؤخر الاقتص للروحاني ويتعدد
المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت
تردده هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذة من الغاية الآلية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجسم دون الجسم ونسبة
المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر
قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب
كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع
واللمس في موخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون
الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر
واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب
في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر
هناك صريحا بل ذكر غاية الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل
ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر
من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب
الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى الجهة
المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من
الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم
من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر
عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي **واما اللمس** فلان اكثر اعصابه نخاعية
للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه
فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها
الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات
على بعض وختم بها الفصل فغير خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها
مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ قد تقدم ذكره اوردناها فلا فائدة

في التكرار **اشارة** وانما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل
التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد
ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية
المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع
وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب اعتبارات
التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي
الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير
البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل
من الامور الانسانية الجزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية
وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي
قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لكمالها
لتصرفاتها المستكمل اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها
مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا
والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه **والشيخ** بدا بالاولى لانها اظهر
فالمشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل
في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة
او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير
ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك
باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله
مقاصده في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها
عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا
وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ
لاكتساب الثواني اما بالفكر وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي
زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة
البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال **اما**
الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور
واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى
شاءت من غير اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة
تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة

فهو العقل الفعّال وهو النار ٥ وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها
في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبداؤها كما
يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما تكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون
للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة
الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن
جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها
المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى
التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة
ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من تحصلها لشوق ما لنفسه اليها يبعثها
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم
من يظفر من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتكثر راتب
الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجي اثباتها **واما قوتها** المناسبة
للمرتبة الاخيرة تسمى عقلا بالفعل وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات
الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او بالحدس وهذه قوة للنفس وحضور
تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فانه كلما
خرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات
الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في استفادة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ
الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة
والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية
وذلك سهو منه تشهد به ساير كتب **الشيخ** وغيره ومنشاء هذا السهو هو وجود
الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس في زيتٍ ايضا وبين قوله ان كانت اقوى
وهي زايدة الحقها النساخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا
بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتهيأ لاكتساب الثواني لان
المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل **واذا تقرر هذا فنقول**
لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله
عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة
الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية
نكاد

يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال
للناس مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه
فسّر **الشيخ** تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها
والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة
الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة
وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والتي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل
ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور للنفس والنفس القابلة لها نور آخر
والمصباح بالعقل بالفعل لانه نيّر بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار
بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها **قال الفاضل الشارح** وانما قدم العقل
المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل والعقل المستفاد
متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل **واعلم** ان ذلك وان كان بحسب
الوجود كما ذكره الفاضل لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي
تخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي
الآن ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس
في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر فتطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه
مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون في الباطن وما
يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتّت **واما الحدس** فهو ان يتمثل الحد
الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق
وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه ٥ لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرّفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله
في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون
في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار
كما مرّ وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في
الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة
في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما
انبتّت وربما تادت ويتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما
الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في



الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن
واشار الشيخ بقوله ان تتمثل الحد الاوسط دفعة الا عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه ما هو وسط له الا عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما تتمثل مع
المطلوب من المعلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانتبات
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الا علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو
غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو
الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل
الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس **قال**
الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه
الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به
فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة**
ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع ألستَ تعلم
ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر
براده ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك
وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما
كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي
يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى الغني في اكثر احواله عن التعلم والفكر ٥ يريد بيان
امكان القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب
بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب الكم
فلكثرة عددها وقلته ولكون في الفكر اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون
في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس وتلك المراتب
حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد
الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او
قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان
طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة**
فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سيبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة
منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي تقبلها قوة في جسم او جسم ٥ يريد
اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما
تقدمت اشارتنا الى ذلك بانه هو الذي يخرج كمال النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا

الفصل

الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه
صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع
في تقرير الحجة **وهو ان نقال** ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر
والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع
امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل
بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون
الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول
والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما
مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزئة **واما العاقلة** فلا
تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات
ويكون هو خزانة حافظة وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام
المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل
ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة بما يدرك
هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت
حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت
ان غابت القوة عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير
تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوالها فان المعاودة الى الادراك تقتضي
تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
القوة المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان
فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت
كالخزانة والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه
الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود ويلوح له بمطالعة
الخزانة والالتفات اليها من غير كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية
المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا في عضو او في قوة عضو
والذهول عنها لقوة في عضو اخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ٥ اشارة الى
ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول
انا نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن

الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بيّن لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شي كالمتصرف
وشي كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشي من الجسم وقواه كالخزانة لان
لان المعقولات لا ترتسم في الجسم ه اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى
وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات ه نتيجة
لذلك واثبات لجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله
اذ هو جوهر عقلي بالفعل ه اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان
لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس
لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين
نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص
لاحكام خاصة ه اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة
لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة
المتادية الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم
الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كان
يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شي آخر من
امور القدس ه اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات
اشبه شي بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت
ملكة الاتصال ه اشارة الى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان
النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول
شي من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات
هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها
واعتراضات مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الاول ان هذا
الكلام دال على وجود سبب لفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا
عاقلا فان كل موثر في شي لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال الذي ايضا
هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب
عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسياق البرهان على ان كل مجرد
عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة ايا ما دليل
على

على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة
الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة
بالعقل بالفعل ه لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي
العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان
يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور
ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حالة
كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتعددة التي هي العقل الهيولاني
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي
الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على
العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة
وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما تم الاستعداد بها لانها النفس الذي يجب حصول
الصورة معهما **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل
بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية
وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة
تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك
مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة
وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي ه لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال
في الفصل الماضي على سبيل الاجمال اراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على
وجهين احدهما ان كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية
كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف
فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة
الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها
في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات تكسب النفس بتلك التصرفات اعني
التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين
عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل
كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا
الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصورة لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل تفيض

فيها عن العقل الفعّال **والوجه الثاني** ان نفيد هذا التخصص معنى عقلي كاجزاء الحدّ والرسم وكتصوّر الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصوّرات المستفادة والتصديقات على قياسها **واعتراضات** الفاضل الشارح على ذلك لمّا كانت ظاهرة الفساد عند التامّل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع ﴿ يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة بذي وضع **قال الفاضل الشارح** ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم اولى الا انه لمّا بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سايرها البراهين في النمط المذكور **واقول** انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبيّن انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرّد عن البدن فبيّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبيّن هناك **قوله** الست تعلم ان الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم ﴿ اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحالّ قد تكون بحيث لا تقتضي انقسامه انقسام المحلّ وقد تكون بحيث تقتضي والاوّل هو الحالّ الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحلّ محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا تقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحلّ الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحالّ الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحلّ والوضع واشار **الشيخ** الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحلّ ايضا قد تكون بحيث لا تقتضي انقسامه انقسام الحالّ وقد تكون بحيث يقتضي والاوّل هو المحلّ المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحلّ الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا تحلّ فيه الحالّ من حيث هو ذلك المحلّ بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحلّه من حيث هو خط بل من حيث هو متناه

متناه وكالسطح فان الشكل لا يحلّه من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحلّه من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلّها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحلّ الذي يحلّ فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحلّ فيه السواد او الحركة او المقدار واشار **الشيخ** الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحالّ هناك لا تقارن المحلّ المنقسم من حيث هو ذلك المحلّ فليست مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما تقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادٍ لها غير متناهية بالفعل مع ذلك فانه لا بدّ في كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد وتعقل من حيث هو واحد فانما تعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم ﴿



لمّا فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيّد بالفعل لان الشيء الذي تكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما تكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذا ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذا المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محلّ المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحلّ المعقول الواحد هو محلّ ساير المعقولات على ما مرّ فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيّد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحلّ لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحالّ كما مرّ والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها **واعلم** ان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل

وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكن يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم
وذلك كالجسم الذي هو شخص لاجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى
انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير
منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اورد
الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم**
وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية
الى اجزاء متشابهة فاسمع ٥ الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو
ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد
وحينئذ يمكن ان تكون في جسم واحد فتنقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا
الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين يجب ان يكونا مشابهين
للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون
ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط
او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل **اما**
القسم الاول فباطل من ثلثة وجوه **الاول** ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير
يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء
ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما
او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المشابهة له هذا خلف
والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك
غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف **والثالث** انه قبل وقوع القسمة فيه
لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا
هذا خلف **والشيخ** اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا
مع الآخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
هما جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا
للشرط فلم يكن معقولا **واما القسم الثاني** وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا
في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم
الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة
عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل
ان الصورة المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذاتها هذا خلف واشار **الشيخ** الى

هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله
فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليته
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن
هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من
المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه تردد في اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي جردناها منشاة بعد بهيئة
غريبة من كم او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة ٥
وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين
ان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا الصورة التي فرضناها
مجردة كانت منشاة بعد بهيئة غريبة من كم اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق
اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر
او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما عنه واختصاص بوضع لان التجزي
الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات في تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي
الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** واما الصورة الحسية والخيالية فيقتضي
ملاحظة النفس اجزاء لها حيزية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية
الى ان يكون رسمها او رسمها في ذي وضع وقبول انقسام ٥ لما فرغ من بيان امتناع حلول
الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه
ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ
النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم
فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى
فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احديهما في جهة من الحركة
غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون
رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو
الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو
الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء المنطبع عليه ولذلك يسمى اللوح
الذي يختم به البيادر رشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال طابع
هو المدرك بالحس وفي قول **الشيخ** ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح
بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك **واعترض**
الفاضل الشارح بان الصور العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكررة وقد سبق

ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد
النفس لا ناحينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق
والصورة العقلية مجردة فهي ليست حالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحة
حجة على مطلوب لا تنافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر
كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره
هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في
جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد
ليس بمنقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه
واما اعتراض المتفلسف الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات
حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقادير فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في
النفس **والجواب** عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس
لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية
جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية **فالجواب** انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة
بل بغيرها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد
معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة فاسمع ه الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين
وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى الجزئيات بها **واعلم** ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما
تكون باضافة زوائد معنوية البتة وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات
الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى
الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق
اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا تخلو اما ان تكون الكلي
بعد اضافتها اليه ذلك الكلي قابلا للشركة او لم تكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى
النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى
السودان والبيضان وان لم تكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة النوعي الوحداني
بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر **الشيخ** هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون
معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله
صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته
في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي
ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى

العقلي

العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم مختلفات بوجه لكان غير الوجه
الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى
بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه ه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه
القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي
تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته
في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك
النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان
وايضا لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به
على تجريد محله ينقسم مختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي نشكك به قبل هذا
من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم
بجنسه العالي اولى بان نجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك آخر من وجه
اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته ه يريد بان ان كل عاقل فهو
معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة من الفعل لان جعل
للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل
وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان
يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك
الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء
لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر **والفاضل الشارح** استدرك
قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة
على ما سياتي فهي انما تعقل بالفعل **قال** وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن
ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية **اقول** الامكان العام
يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتد به **الشيخ**
عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل
الشيء يشتمل على تعقل حدود ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على
القوة هو العقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره

بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك نعنه صغرى القياس **قال الفاضل الشارح**
انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته نعني يعقله لكون
ذاته عاقله لذلك الشي نعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع
لست **اقول** هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما
النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شي
يعقل شيا فله ان يعقل ~~شيا فله ان يعقل ذاته~~ متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشي
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلة لشي فله ان يعقل ذاته فكل شي يعقل شيا فله ان
يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل فمن شانه ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل
ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة ه يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته
ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من
شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه
مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول ه هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول
قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا
الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل **قوله** اللهم الا ان يكون ذاته
ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شي آخر ان كان ه تدثبت
فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشي معقولا وذاته انما تصير
معقولا بتجريده عنها فكل شي يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان
قايما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشي ومنيته اى ابتليته
وقوله او شي آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل الا كان
قايمة بعاقل آخر وان كانت قايمة بذاتها **قوله** فان كانت حقيقته مسلمة لم تمنع
عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان
عقله لذاته ه اى ان كانت حقيقته لذاته مسلمة غير قايمة بغيره لم تمنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان تقارنها الصور العقلية فكانت عاقله لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل
هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم
تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة وهو متضمن لعقله لذاته وتقدير الكلام
وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشي فهو معقول بذاته **قال**

الفاضل

الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا
بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته
لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيا فيمكنه ان يعقل يعقله
لذلك الشي وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا وحده وكلما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره
وكلما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه
المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف المقارنة
على حصول المجرد توقف صحة الشي على وجود المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد
في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن
كل مجرد يصح ان يعقل غيره **واقول** انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا
الفصل حكما واحدا فجعل الحجة لستناسة وجعل الاول بيان الشرطية والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه **ثم اعترض** على قوله كل مجرد يصح ان
يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج
الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى وحقايق العقول بل
القوى البسيطة غير معقولة للبشر **والجواب** عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا ليس مما ذكره **الشيخ** في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر
فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد
الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول بالقياس
الينا لا تنفي امتناع تعقلها في نفوسها **ثم قال** وان سلمناه فلم قلتم انما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شي اخر مع تعقلها وكيف
يحكم بامتناع ذلك مع ان كون ظاهر مذهبه ان العلم بالشي والعلم بغيره لا يجتمعان معا
والجواب ان يعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجرى الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشي على
شي يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شي يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره
ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه
حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء **والجواب** ان المطلوب ههنا
هو اثبات العاقلية لكل ما نفرض مجردا فيكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما
اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشي لم يدعه **الشيخ** ههنا وليس في تقرير
كلامه اليه حاجة **ثم قال** ولين سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج

ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس توكيد لو توقف صحة المقارنة على
حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده وهذا غلطة فان المقارنة
جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر
ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح
ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر
بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين
على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على
وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال **قال** وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على
الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا
نسود تعقل المجرد الابه **والجواب** ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة
على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير
الحجة **ثم قال** ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم
من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان
الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار
حصوله في الذهن من حيث صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان
والثاني هو الصورة المتعلقة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل
اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا ارتفع الوثوق عن
احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث
هي صورة ذهنية بل من حيث ماهيته **ثم قال** ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم
لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح
عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك **والجواب**
عنه ما اورده **الشيخ** في فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصورة
المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها اذا لا ينسب اليها
انما تعقل **ه** قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة
والمجرد عنها بذاته معقول والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين
ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور
المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا

نص

نص عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها
قابلة لما حلها من المعاني المعقولة بل انما لها انما تقارنها معان معقولة ترتسم بها لامر
بل القابل لها جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر به ومقارنتهما
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا
فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان
جعله متصورا **والجواب** ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر
وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو
كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم
يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما حاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول
في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور لهما لانهما
حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة تمنعها
من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال
من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل موجود مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام
ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط كون الشيء عاقلا وظهر من
ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا **واعترض** **الفاضل الشارح** بان
الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولا
صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية
وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما لقت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى
والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية واما
عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتها والا لكانت
محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها
متصفة به وههنا **لا يمكن ان يقال** احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة
للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر **ثم قال** ولئن سلمناه لكن ذلك
اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاوليين غير
حاصلتان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاوليين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا
من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا **والجواب** انه لم يستدل

من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل يستدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي بمعنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما
في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر
فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء
الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه **واعلم** انه لم يحكم بامتناع القبول على كل
ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين له اختصاص له بالقابلية
ولا للآخر بالمقبولية واما القوى الحيوانية عنده مدركة لما تحل فيها **واعترض**
ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل
للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل **والجواب** ان المعنى
المعقول قد تقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي
الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر
بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان
الخاص فحكم **الشيخ** بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة ولا يلزم من
ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي الغريبة
للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان
لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن
المرتسم من معناه في قوة عاقلة تحقيقه لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر
العاقل لساير المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة لتعقلها على صحة مقارنتها
اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين **احدهما** ان يقال المقارنة
شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير **والثاني** ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات
فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى
لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها
بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل حدوث شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك
ذكر **الشيخ** المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه
في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وتقدم الغرض منها
والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر
الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه

بعد

بعد الاعتبار خارجا عن البحث المقصود **والفاضل الشارح** لما لم يميز بين الاعتبارين
اورد ههنا جميعا قوله جوابك الى آخره تقريره **الجواب** ان استعداد المقارنة اما
ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام
بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم
الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها **اما القسم
الاول** وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة
سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا
واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند
القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة
ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا
كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني
الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى **واما القسم الثاني منها** وهو ان يكون
حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير
مستعد لحصولها **واما القسم الثالث** وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة
فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول
وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها
معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غيرها وحينئذ يسقط الشك ايضا
ولنرجع الى المتن **فقوله** ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية
كيف كانت فقد سقط تشككك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف
كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله** وان كان انما تكتسبه عند
الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل
وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان
فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول **وقوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على
قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون
لم يكن استعداد لشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في
قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه **والفاضل الشارح** جعل
قوله فيكون الاستعداد انما استفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد

القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد داحتمالين لم
يذكرهما وترك المتن غير مفسر **وقوله** اولم يكن استعداد لشيء قد كان ذلك الشيء
وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة
بمعنى حصل **وقوله** وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم
الثالث الباقي من الثلثة **وقوله** فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية
اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية **وقوله**
بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تلك المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه
من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب **قوله** وكذلك فاعلم
ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام
فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي ۵ وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك
الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر
كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها
غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها
والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول
التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده ومحصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا
خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا آخر
واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد
بوجود هذا المانع لا من كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد
لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل
وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها
مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء
الاستعداد ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة
التي نحن في تصحيحها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد
مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** قوله انك اذا حصلت
ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من
شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته ۵ هذا ظاهر وهو تذكير
لما بيّنه في الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ان يعقل
ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جايز عليه التغيير
والتبديل ۵ قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة

عه

غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد
العقل اياه كالعقول المفارقة وما يشبهها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي
لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما تقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه
مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها
ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو ممكن له معقولا عاقلا لذاته ولما يصح
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة
بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه
لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته
بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها **تكملة النمط**
بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية
التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل ۵ ومعناه ظاهر
اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ۵
يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير
ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية **واعلم**
ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها
عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل
نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة
الغريزية فالحرارتان تفعلان في تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب
ويعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل
لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فيفسد التركيب
فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب ما يشبه بدنها المركب بالقوة
وتحيله الى ما يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية
عنها ثم لما كانت الاشخاص متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية
مستبقية للطبايع النوعية دايما فقدر بقاها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر
اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما
تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير
ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من
نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل



التوليد

اذ هي مختزلة من شخص جعلت المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغا
شيا فشيا لا المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص
ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى
تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع
هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء **قوله** لتخلف بدل المتشابهة سدا لبدل ما يتحلل ٥
اشارة الى غاية فعل الغاذية **وقوله** او ليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب
مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق ٥ اشارة الى غاية فعل
المنمية **قوله** او لتختزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر ٥ اشارة الى
غاية فعل المولدة **وقوله** فهذه ثلثة افعال لثلث قوى ٥ اشارة الى الاستدلال بوجود
الافعال على وجود القوى **قوله** اولاها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة
للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرية والدافعة للثفل ٥ اشارة الى تقديم الغاذية
على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على
الترتيب الذي ذكره **قوله** والثانية القوة المنمية الى كمال النشو ٥ لما كان الانماء
والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
اهم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء
فجعل الانماء مقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل
المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان ٥ النمو والسمن يشتركان في شيء واحد هو
الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان بان شيئا منها التناسب
في الاقطار ومنها طلب غاية مما تقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو
تحقق بجميعها والسمن تخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن **قوله** والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما ٥
هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة
اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء
خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر **قوله** لكن الناجية تقف
اولا ٥ الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة
الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة
الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الحاصلة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير
ما حصل مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية **قوله** ثم تقوى المولدة ملادة فتقف

ايضا

ايضا ٥ عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملادة اي حينا
يقال اقمت عنده ملادة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت
الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه او انحراف
المزاج بسبب الاختلاط المفرط فصادفت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا
قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل ٥ انما يحل الاجل عند عجزها
عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة
الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية
فهي اشد نفسانية ٥ يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية
التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء
يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه
الحركات اشد نفسانية لانها في النفوس الارضية تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس
واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى
المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق
فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما تنبعث عند ادراك الملائمة في الشيء
اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما
تنبعث عند ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوى
للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس
في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في
الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح
احد طرفي الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليه القوى المنبثة
في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا
عازم وهي المبادي القريبة للحركات فعلها تشنيج العضل وارسالها وتتساوى الفعل
والترك بالنسبة اليها **فقوله** مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور **وقوله** منزعا
منفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة **وقوله** تنبعث عنها قوة
غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيين اشارة
الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع **قوله** فيطيع ذلكما انبث
في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة

وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة
الى المبادى الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر
كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب
وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق **اشارة** الجسم الذى في طباعه ميل مستدير
فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة لميل
بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب
عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع
مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيآت
فقد بان ان الحركة نفسانية ارادية ٥ يريد ان يبين كون الحركات المستديرة ساتح
الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال
غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق
بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه
واجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة
طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان يكون
طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة
عن ميل مستدير طباعي لا عن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة
قوله مقدمة المعنى الحسى الى مثله تتجه الارادة الحسية والمعنى العقلى الى مثله تتجه
الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبرا بواحد
شخصى كعوللك ولد آدم او غير معتبر كقولنا الانسان ٥ هذه مقدمة لاثبات النفوس
الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التى يطلب معنى حسيا كلقاء زيد بهذه الليلة
مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التى تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب
مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثانى
ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصى كولد آدم او لم يكن
كالانسان فهو معنى عقلى ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور
لان المعنى الذى يطلق على كثير يحد بما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة
الى عدد كثير من الناس المتعينين والكلام ظاهر **اشارة** حركة الجسم الاول
بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب
لغيرها ٥ يريد بيان ان نفس الفلك التى يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة
عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثانى اقام البرهان

على

وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه
ولم يتعرض لساير الافلاك **فنقول** الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها متحرك تارك
الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه ولا يزول في
ذاته ولا يمكن ان يدوم بدوام شئ له زوال فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر
يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة لا ينافى ما ذكرناه لانا نعنى كما بيناها المنسوبة الى الاول مونا دينها
الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها **ولما تقرر هذا فنقول**
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
قوله وليس الاولى بها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى تقف
ارادة عنده بل معين كلى فتلك الارادة عقلية ٥ غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او
كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى بها من لا حصوله ولما كانت
اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثانى فليس
الاولى لارادته الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا
للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل
مفروض بفرض الارادة وتتجه اليه بالحركة والمتعين لا بما في الكلية لان كل واحد من
كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن ساير آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض
لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى فهو اما الجزئى فاذا حصل وقفت الحركة
المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التى هى علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف
فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلى ولا يشتد بالحكم الجزئى
الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة **وايضا** الارادة المتوجهة الى المراد الكلى عقلية
كما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التى هى مبدأ حركته الوضعية عقلية **قوله** وتحت
هذا سر ٥ الظاهر هو من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية
هى صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التى يستكمل به نفسه
هو عقل غير مباشر للتحريك **والشيخ** قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة
ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان
العقول التى من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها ان تباشر التحريك
فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها

ارادة

شانه

ان يتعقل ويباشر التحريك لكون ذا ارادة عقلية ولتصدر عنها الحركة المستديرة
لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح **الشيخ** به واشار الى
ذلك بقوله وتحت هذا سر **والفاضل الشارح** ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في
هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا
في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط
حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فما كان ثابتة اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح
لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك سر
ثم ان كان مما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما
كما لنفوسنا مع ابداننا فهذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الرأي
الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون اخر الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به ليس هو وحده ٥ يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة
عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية **والفاضل الشارح** جعل مبدأ الارادة الكلية
نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين هو
آلة لهما بل مذهب **الشيخ** ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية
على مادة الفلك فيتقوم بها وهي يدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك
الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على
ما صرح به فيما نقل عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن **فقوله**
الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي الكلام هو البرهان عليه **وقوله**
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا
مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما
يريده ويتخيل له انه غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب
الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه
بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان متمثلا عنده ٥ هو ازالة شك يرد على ما
ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا بل تناول غذاء بعينه وذلك

لانه

ذكرهم

لانه حينئذ يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لا انها جزئي مراد كلي ثم انه اذا ا
حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال
هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا
يتذكره كما اشير به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي
الى ذلك الغذاء الذي يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره
بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته
وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في قطع المسافة يتخيل
له حدود جزئية ايا ما يقصد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجدد الوجود نحوا
ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في
الحركة ٥ لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور
الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها الى اجزائها
الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة
جزئية يقصد ذلك الحد ويقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بين ذلك الحد وغيره فتلك الارادة
الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع ذلك التخيل فينقطع الارادة
والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال
المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات
لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد
لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى
يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي ٥ ولما فرغ عن
بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل
الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند
تخصيص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي
مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة تحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه
قوله وكن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فما حب ان نفعل ثم
اتبعناه قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان حتى يا من التعين الوهمي ينبعث منه
القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول ٥ وهذا استشهاد
بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رأيا كليا مثلا
كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي جعلناه من مقدمات كلية

من قولنا ينبغي ان تصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم انبعثنا ها
جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فنحدث من هذا القضا الجزئي شوق
وارادة متعينتان الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى المستحق وصار هذا
البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني **واعترض**
الفاضل الشارح فقال ادراك الشي الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تحقق
لها بعد المنتسبين فادراك الشي الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو
توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور **والجواب** ان ادراك الجزئي
قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه له فان لا يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور **ثم قال** وايضا نعلم قطعا انا
متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني وكذلك لا سائر الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانا غير عاملة
فكيف نقصدها وهو الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه
انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصيص المحل والوقت **والجواب** ان تعين المتحرك والمسافة والزمان
يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة **فنقول** لما حاول حركة جسم معين من حيث هي حركة
في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على ما نقضي ايضا **قوله** انا نقصد الحركة الكلية
في موضع ووقت متعينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصيص المحل والوقت ثم اورد المعارضة
بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية
والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان
السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا
يكون علة للموجود **والجواب** ان الارادة الجزئية لما كانت سببا لحدوث حركة
جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يحصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من
المسافة ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم حال
وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان
في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن
تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو
القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة
ويتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول
ووجود

ووجود كل ارادة سببا لوصول متاخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شي
غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط بها
تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم **ثم قال** واذا جاز ان يكون السابق
علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء
عن اثبات هذه النفس **والجواب** ان **الشيخ** لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل
باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك **قال** في الحركة
الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا تتم به كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة
من غير ان اثبت هناك نفسا **ثم قال** ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز
ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك في كل وقت لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه
تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليه بصدد بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته
الى الكل سوا شي خاص لتخصص قابله **والجواب** ما مر وهو ان العلة التامة بانفرادها
تمنع ان تنتفي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في
القابل ولا يكفي وجود القابل وحده **ثم قال** ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم
يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقول والنفس المحركة لا تدرك العقل وان
اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك **والجواب** على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية
تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى
مذهب **الشيخ** ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة
منطبعة في جسمه كنفوسنا وبالجملة اعتراضاته يتعلق بما مر **موعد وتنبيه** اما
الشي الذي تتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فوعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك
يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شي ان يكون للطالب اولى واحسن من
ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب
اللذة والساهي والنائم انما يفعل هو يتخيل لذة ما وتبديل حال مملولة او ازالة تعب ما
فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم
واليقظة او في الشي الضروري كالتنفس او في الشي الذي يصير كالضروري كمن يرى
في منامه شيئا مخيفا جدا او عجيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطلب **واعلم** ان التخيل شي
والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شي والحفاظ ذلك الشعور في الذكر شي وليس يجب
ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخيرين ۵ وتذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا
يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي ولا لحصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته

مراداً بل انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي لذاته غاية هذه
الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط
مشتملاً على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما دفع ذكر
الوضع الكلي ههنا ايضاً بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس
العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب
شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال ليتميز عن الحركة الصادرة عن
النفس والصادرة عن الطبيعة وليمتاز ايضاً من الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما
يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه
فانه قد يكون حقيقياً وقد يكون ظنياً وقد يكون تخيلياً **وذكر** حركات ارادية
خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان من حكى وجوب اسناد هذه الحركة
الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها ويبين غايات كل واحدة منها **ثم اجاب**
عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب
ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلاثة امور يتوقف التذكر
على جميعها فوجود التذكر تدل على وجودها جميعاً وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه
بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على
عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركباً
من حفظ وادراك على ما اوضحناه ∴ **هذا آخر القسم الطبيعي من كتاب الاشارات**

∴ مع شرحه ونتلوه بالقسم الالهي ان ضاع الشرح
∴ ان شاء الله العزيز وفرغ من تحريره الفقير الى
∴ الله الجليل محمد بن يوسف ابي عقيل عاشر شوال
∴ سنة اربع وثلثين وسبعمائة والحمد لله اولاً واخراً
∴ والصلوة على نبيه محمد وآله الطاهرين

من فوائد افضل المتأخرين الحكيم المتأله شمس الدين السهروردي في شرح الاشارات ما اورده خلال النمط الخامس
لما كان هذا النمط من النظر مشتملاً على الكشف عن سر القدم والحدوث وان من المصنوعات ما هي حادثة او
قديمة وان فعل الصانع المبدأ هل هو على سبيل القصد والاختيار ام على سبيل الوجوب والاضطرار
وكانت المسالك على طول الزمان قد تشوشت وموارد الادلة فيها قد اختلفت وجب علينا ان نقدم
قبل الخوض في متن هذا الكتاب ايراد الاعتراض مقدمة نكشف فيها عن صورة هذه المسئلة وموضع الخلاف فيها
مع تبيين حدود البراهين اعلم ان السالكين الى الحق من عالم الطبيعة اول سيرهم توسلوا بالآثار المشاهدة
في السموات والارض ثم اختلفوا في كيفية التوسل فمنهم من توسل بكون هذه الآثار ممكنة موجودة الذات من النفي
والاثبات لكونها متعينة جائزة فلا بد من مرجح لطرف الوجود ثم بعد ذلك نظروا في هذه الآثار من حيث ما فيها من
الاحكام والاتقان والافضاء الى الحكم واستدلوا بذلك على علم الصانع وارادته وقدرته وجوده وحكمته وفضله
واحسانه وهذه طريقة حسنة مرضية فانهم لقوا الامكان المحوج الى الفاعل اولاً ثم اثبتوا كون الفاعل متصفاً
بهذه الصفات بنظر آخر وهو النظر في احكام الآثار وعجائب ما فيها من الصنع ومنهم من اعتبر الاشتمال على الاتقان
والاحكام في الآثار مع الامكان في اول الاستدلال وبين احتياج مثل هذا الشيء الى فاعل عليم قدير حكيم تام
للعالم فاثبت الذات والصفات دفعة واحدة والخليقة درجات متفاوتة في الوصول الى المطلوب من هذا الطريق
فمنهم من هو سريع الوصول قوي اليقين او لاح المصنوع نورت بصيرته في معانيه وحكم واستدل منها الى
الصانع الحكيم وحصل على كمال اليقين وقويت بصيرته بعد الوصول اضعافاً مضاعفة وكلما ازداد اعتباراً
ازداد وضوحاً وانكشافاً فاضمحل ظلام الشكوك عند ضياء يقينه ومثل هذا هو الذي يكون هادياً لغيره منهم
في طرق الاستدلال واتخاذ الوسائل لكونه مؤيداً بالاعانة حائزاً بالتوفيق لبلوغ استعداده الكمال ومنهم من
هو في طرف التضاد من هذا كالبهيمة مقتصراً على رؤية هذه الآثار دون الروية ومطالعة بالابصار دون البصيرة
وبين هذين مراتب لا تحصى كثرة فمنهم من هو الى الاول اقرب ومنهم من هو الى هذا الثاني اقرب وفي الوسط مراتب
كثيرة متفاوتة في الاستدلال بالطريقين المذكورين ثم ان الطريق الاول لما اشتمل على شطرين الاول اثبات الامكان
والاستدلال به على ذات الصانع ثم بعد ذلك النظر في حكم المصنوع والاستدلال به على صفات الصانع من كونه عليماً
قادراً حكيماً سمي هذا الطريق طريقة الامكان واما الثاني فلكونه مشتملاً على النظر والاعتبار بما في الآثار من عجائب
الصنع وغرائب الحكم والاستدلال به على الصانع العليم القدير المختار الحكيم القاصد للخير والغاية سمي هذا الطريق
طريقة الحدوث لان كون الشيء صادراً عن مختار قاصد للخير والغاية دليل على حدوثه فانقسم طريق التوصل الى
طريقة الامكان وطريقة الحدوث ثم تطرق الخلل على طول الزمان الى كل واحد من الطريقين بسبب انتشار الشبهات
التي للغلاة صنع المتأخرين واختلاط مباني الكتب وايرادها في الاستدلالات فان الضعفاء من الناس يتصدون
للتأليف ويدونون مؤلفات فيها شبهات الغلاة صنع مصرحهم عن حلها وما تفطنهم لموقع المغالطة ليدفعوا تلك الشبهات
وحسبوا الصدق في المقدمات الكاذبة فتقبلوها واستعملوها ايضاً في مقاصدهم وبسبب ذلك وقع الاختلاف
في الطريقين المذكورين بل جرى ما هو المقصود ولم يعرف موقع الخلاف في كل شيء واطلق اللفظ على غير المعنى المذكور كان مراد
المحققين في هذه الطرق فلا جرم كثر الاضطراب في طرق البحث وتوزع الشبهات في النفوس وظهر
تأثيرها في العقائد والقلوب اما طريقة الامكان فنسبها الى المتدينين كانوا يتعقلون اثبات الامكانات

المحوجة الى الفاعل المرجح بانبات امتنوا الطرفين الى ذات الممكن ثم يستدلون به على الصانع استدلالا لا [illegible]
ولوق ثم يعاودون النظرة لكون المصنوع محكما متقنا ويستدلون به على صفات الصانع فلما فتش عن اللازم
حول اختصارهم بالاستدلال بمجرد الوجود على المطالب الكثيرة على ما نقلنا ها عن الشيخ الاعلى وخفي عليهم جانب هذه الطرق
من التقصير وعدم التمام وصلاح طريق الامكان من الوجود والكمال تركوا تلك الطرق الى التي فيها الوجود [illegible]
[illegible] واما طريق الحدوث فلان الفلاسفة لما سفطوا للوجها ثم كان لما بينا من ضعف استدلالهم بالصفات
بل [illegible] صفات الاله على [illegible] كما اوضحنا [illegible] في الكاشفة [illegible] ان الاله يكون مريدا للفعل [illegible] ويكون
قاصدا ورادوا هذه الطريق قوية الدلالة على هذه الصفات ولا سيما على قصد الغاية والارادة والعلم فلم يكن لهم بد
التقيد بها فاخذوا هذه اللفظ [illegible] لفظ الحدوث التي سميت بها تلك الطريقة على ان اللفظ يكون اما [illegible] على [illegible]
الطريق وعلقا بها واستخرجوا لها موضوعا اخر سواء كان مطابقا للغة او للعرف لكن مخالف لعرف المستدلين وقال
ان الحدوث انما يصح بالقبلية والبعدية يعني كون الشيء محدثا هو كونه مسبوقا بشيء ويكون هذا الحادث بعد شيء اخر وذلك
المعنى السابق اما عدمه واما غيره فلا بد حينئذ من ان يكون الحادث اما مسبوقا بعدمه او بغيره ثم السبق والقبلية
[illegible] هذا لا بد وان يكون بالزمان وترددوا على الضعفاء ان الزمان امر ثابت في الوجود الخارجي [illegible]
حركات الاجسام واستنبطوا هذه المقدمات بين النظار ولشهرتها كادت تعد من الاوليات [illegible]
الضعفاء واوردوها في كتبهم وبنوا عليها هذه المسألة ان العالم هل هو مسبوق بعدمه او بغيره وهل هذا السبق
بالزمان او بغيره ولسبب ذلك تشوشت المسألة ثم من يدعي الانتساب الى اهل الحق بالقدم [illegible] اثبات [illegible]
اجزاء العالم كلها ويعتقد ان الزمان امر ثابت من لواحق حركات الاجسام ويتوهم هذه المسألة [illegible]
الصانع فيلبسون على المطلوب وينقض استدلاله [illegible] الخصم [illegible] الكاذبة [illegible]
ابتداء الكتاب لتحصيل [illegible] يزول عن الوثوق [illegible] من الاصل ويزداد على [illegible]
[illegible] الكاشفة [illegible] هذه المفاسد [illegible] بعض ما وقع من الغلط [illegible]
وفي الجزء الاخير من هذا الكتاب ونكشف عن [illegible] امر الزمان [illegible] ولكن يجب ان يعلم انه
المتقدمين ما ارادوا بكون الشيء حادثا الا كونه محكما متقنا على غاية الاحكام والاتقان بحيث يمكن الاستدلال
على صانع عليم قدير حكيم فاعل [illegible] للغاية يعني كون العالم او عالم الاجسام حادثا هو كونه محكما
ومع كونه محكما متقنا على غاية الاحكام وكمال الاتقان واما القبلية والبعدية والسبق فذلك [illegible] اللوازم
وهي امور اعتبارية وكذا الزمان امر اعتباري عندهم وذلك الاعتبار يتبع من العوارض واللوازم لا ان المعنى الاول
[illegible] من الحدوث [illegible] واذا عرفت ذلك [illegible]
[illegible] هذا [illegible] على ترتيب الفصول واما اثبات حدوث العالم على هذا التفسير [illegible]
بهذا المعنى [illegible] الخامس [illegible] الاستدلال بالحادث على هذا التفسير
واما هاهنا [illegible] امر الزمان [illegible] على ما هو [illegible] واذا عرفت ذلك [illegible]
الكتاب الصغير [illegible] الكتب [illegible]
[illegible] الضعيفة [illegible] بالشبه [illegible] عن التحقيق [illegible]

من فوائد علامة العالم نصير الحق والدين الطوسي طاب ثراه

قالت الحكماء العلة التامة لا ينفك عن معلولها بتمامه والعلة الاولى هي المبدأ الاول لجميع الموجودات وهو واجب الوجود لذاته اي وجوده ممتنع الرفع فهو سرمدي لا بداية له ولا نهاية ولا شك في وجود موجودات مسبوقة باعدامها سبقا زمانيا قالوا لو لا موجود غير قار الذات ممتد من الازل الى الابد كحركات الافلاك السرمدية والزمان السرمدي الذي تقدر الحركات لما امكن ان يكون لحادث وجود اصلا واذا هما موجودان كان من الممكن ان تتم علية المبدأ السرمدي لمعلول حادث لحركة بعينها او زمان بعينه من اجزاء الحركة والزمان السرمديين فوجد المعلول مقارنا لها غير موجود قبلها ولا بعدها وهذا هو القول بوجوب وجود حوادث لا اول لمجموعها ولا آخر ولما كان تجدد الموجود غير القار عن العلة القارة محالا لامتناع وجوده بتمامه في كل زمان من وجود علته قالوا يكون كل سابق من اجزاء الموجود غير القار معدا لوجود لاحقه فتتم علية المبدأ السرمدي باعداده ويجب وجود اللاحق عند ذلك قيل لهم لو كان السابق معدا لوجود اللاحق ولم يكن وجود اللاحق متوقفا على غير الاعداد الذي يحصل من السابق لكان اللاحق غير متأخر عن السابق ولزم كون مجموع الحوادث موجودا دفعة قالوا الاعداد قابل للشدة والضعف والحوادث السابقة كلها معدات للاحق المفروض وكلما تقرب اليه منها يجعل استعداده اكمل حتى اذا انتهى الترتيب الى السابق الذي يلي اللاحق المفروض فتم الاعداد مع انقضائه وجب وجود اللاحق ويلزم ان يكون الشرط الذي يتوقف عليه وجود اللاحق هو العدم المتأخر عن السابق وهو العدم اللاحق بالسابق فان السابق له عدمان عدم سبقه وعدم لحقه وقد اعترض في هذا الموضع عليهم استاذي الامام السعيد فريد الملة والدين محمد [illegible] بان السابق واللاحق متعاندان لامتناع اجتماعهما وايجاد اللاحق رافع لايجاد الذي هو شرط في وجود السابق المعاند له ورافع الشرط علة للعدم ومتقدم عليه فاذن وجود اللاحق متقدم على العدم اللاحق بالسابق واذا جعل العدم اللاحق به شرطا لوجود اللاحق لزم الدور ولهم ان يجيبوا عنه بان وجود اللاحق كما كان معاندا لوجود السابق كان [illegible] لوجود السابق على السابق ويلزم مثل ما ذكره ان يكون وجود اللاحق شرطا في انعدام السابق على السابق وهو متأخر عنه بالزمان فيكون الشرط متأخرا عن المشروط بالزمان فهذا خلف فالاعتراض بهذا الوجه ساقط والحق عندهم ان وجود السابق علة لاعداد وجود اللاحق وعدمه اللاحق به شرط في وجود اللاحق وهو بالذات متقدم عليه ومقارن لتمام الاعداد لوجوده الذي هو الشرط المتم لعلية المبدأ الاول الازلي وهاهنا اعتراض آخر عليهم وهو ان يقال العلة الاولى

موجودة والاعداد التام المقارن للعدم اللاحق للسابق موجود فما بال اللاحق معدوم وهكذا القول في السابق وليس لهم ان يقولوا حدوث العدم اللاحق بالسابق شرط في وجود اللاحق وبعد استمرار العدم المذكور لا يبقى الحدوث وبسبب انعدام الشرط ينعدم المشروط الذي هو اللاحق لانه على هذا التقدير يكون الحدوث [illegible] لا زمانيا والمشروط به هو وجود اللاحق فيجب ايضا ان يكون آنيا والا [illegible] ما حدث بعد اللاحق

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ تمّم بالخير والسعادة

النمط الرابع في الوجود وعلله

ه الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله

تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بوضع او مكان بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فلا محالة له وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي

ه يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر هاهنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء لا يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما ليس بجسم ولا جسماني والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون للاحساس بعض لواحق تخصه كاين او وضع ما معين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين ولا ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهاهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول



واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر

واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها

وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه

ه هذا الوهم هو ان يقال انكم اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتحمله الحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان

تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحاكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها

ه نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس

بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات
علايق غير محسوسة ولا موهومة وفي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق
والخجل وغيرهما فان اشخاصهما مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر
واما طبايعهما فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات
وعلايقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان
لا تكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق
وجوده ٥ الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة
وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها
الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا
للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد
ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس لما كان
هو اثبات مبداء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من
حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة
المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان
المبداء الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك
هذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح
ظن انه اثبت المبداء الاول بساير الحقايق في ذلك على سبيل التحكم بان البيان اتى في
وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم
خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء
قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه
ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة
تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي
علة فاعلية العلة الفاعلية ٥ يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية
الشيء او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون

به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمباينة الذات او
لمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد او كونه
علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية
والمادة والموضوع منها يشتملان العلل الموجبة بخلاف الباقيه والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على
الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك **فقول** الشيخ
الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية
وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة
والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون
المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه نهاية المادة لا يكون صورة فيها وليسا
جنس وفصل للمثلث لانهما ليسا مقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود و
لذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد
يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية
لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة
اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود
المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الى
الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** واعلم انك تفهم معنى
المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه
من خط وسطح ولم تمثل لك انه موجود في الاعيان ٥ يريد الفرق بين ذات
الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين
علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق
ذاته في الخارج وفي العقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين
بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في
العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني العلل الاربع
اشارة العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض
تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها ٥ لما ذكر العلل
فرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل
الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بساير العلل
وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له

ولا صورة والحالة مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد
فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده
فقط **والشيخ** لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني
وهو المعلول المركب من المادة والصورة **والشيخ** خص البحث به بقوله العلة الموجدة
للشي الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة
وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون
مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق
الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما
تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة للجمع بين المادة والصورة
اعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها **قوله**
والعلة الغائية التي لاجلها الشي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة
لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ه ماهية الغاية ومعناها اعني
كونها شيا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث عليها سياتي بيانه
والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني
توجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون
متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا
للمعلول بوجه والعلة انما تكون بماهيتها المتقدمة وعليتها تكون ان تجعل الفاعل
فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية
موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا
يلزم من ذلك دور **وقول الشيخ** ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان
كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني
واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللا غائية و
القوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها
ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن
تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان
يقال ليس للافعال الطبيعية غايات **والجواب** ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها
شيا كالتحريك مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشي فكون ذلك الشي مقتضى لها
امر ثابت دال على وجود ذلك الشي لها بالقوة وشعورها به قبل وجوده بالفعل

فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود
ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود ه العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم
الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها
مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان
في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة معا لهما
لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث
ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون
فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز
ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل
شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها
شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون
باعتبار ذاته الشي الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما
ممكن الوجود بحسب ذاته ه يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته
والفاظه ظاهرة **قوله** فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى
اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره ه يريد بيان ان الممكن لا يوجد
الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون موجودا الى غيره
او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول
حق **والشيخ** اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله
فانه ليس وجوده اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح
وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شي او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه**
اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته
والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا ه يريد
اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان
ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي
الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية **والشيخ** لم يذكر القسم الاول
لانه المطلوب ولا الذي لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث

واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شي خارج عنها تجب به **قال الفاضل الشارح** يمكن ان نقرر
البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان نقرر بتقسيمات و**الشيخ** قرر على الوجه
الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول
ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شي يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا
اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على
بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع اسناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ويكون تسلسل جائزا اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده
مع المسبب فلو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان
مستقيما لكن **الشيخ** تساهل فيه ههنا اذ كان في غرضه ان يذكره في اول النمط الخامس
واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد الشي الى ما قبله بالزمان
محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع
بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق لامتنع
زمانين تكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تاخر عنه لكان اسناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى **واما الاعتراض**
المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت اليه
المخوية الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن آحادها ه يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة
الى شي خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم مما جاء بان حكم على كل جملة
سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا
بالاحتياج الى شي خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون
واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب بآحادها ه وهذا تقرير
البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو
ان تقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها
او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة
بذاتها فان تلك والجملة والكل شي واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة ه
بيان فساد القسم الاول ووجهه ان الكل الآحاد اما ان يراد بها الجملة او يراد به
كل واحد والاول باطل لان نفس الشي لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشي

ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس مقتضى للجملة **واعلم** ان حصول
الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شي
غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع
هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث
ان يحصل هناك بعد الاجتماع شي آخر هو مبدا فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل
بعد تركيب الاستقصات والحاصل في الاول هو شي مع شي فقط وفي الثاني هو شي لشي مع شي
وفي الثالث هو شي من شي مع شي ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول
حكم **الشيخ** عليها بان الآحاد والجملة والكل شي واحد **قوله** واما ان تقتضي علة
هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك ه هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما
كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو
علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد
كلها وهو الباقي ه معناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم
اشارة كل علة جملة هي غير شي من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة
والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما
كان شي ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق ه لما ثبت
ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبين ذلك بالخلف
وفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج
اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض يمكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق **قال**
الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة اما لاجل ان علة
بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكلما ليس بعلة
لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة **واقول**
لو كان مراد **الشيخ** ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شي من آحادها
والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما انتهت بجملها الى علة خارجة فتلك العلة
يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمنا **اشارة** كل جملة مرتبة
من علل ومعلولات وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا
فهي معلولة ه تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات متتالية

وبيّنها

ف
اذ لا تتم علته الا بانضياف علة البعض الآخر اليه ... وجد ذلك البعض الآخر لم يوجد

ف
قال الامام الواجب كالطرف لعدم استناده الى الغير والممكن كالوسط للاستناد

وسطي

سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى
علة خارجة عنها كما ذكرناه ثم انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا
لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها ان لم تكن فيها
الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان
فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته ه لما
فرغ من بيان المقدمات التي هي الاساس انتج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة
غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها
هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة
لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني
يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن
كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي
اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده
يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما
كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له تنبيها **اشارة** وفي
بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون
ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير
منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا
وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر
واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر ه
هذه قضية يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف
بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل
والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة
في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق
فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو
اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم
ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان
تكون

تكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان
ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان
جزءا لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز الكثرة كان المركب منهما شخصا
واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكره في الكتاب لانه خارج عن القسمة
بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا
لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك
العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقدم لهما من
حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس
بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما
في الكتاب غني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان تكون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته وان تكون له صفة سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا
يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود
او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ه
هذه مقدمة اخرى لمسألة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
كون الاثنينية سببا للزوجية للاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى
هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة
اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين
سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد
بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض
ولم يجز صدور الوجود من شيء منها **والفاضل الشارح** قد اضطرب في هذا
الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه
استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها
منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود واجب
الوجود مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا
لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب
ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود
الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة
واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ

ف سه ويلزم من هذا ان لا تكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها ه

هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك على اشيا مختلفة انما نقع عليها لا بالاشتراك
اللفظي وقوع العين على معنوماته بل بمعنى واحد في الجميع وكن لا على السوا و وقوع
الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخير ووقوع المتصل على المقدار
وعلى الجسم ذى المقدار واما بالاولويه وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى
ما ينقسم بوجه غير الذى هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع الابيض على الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه نقع على العلة ومعلولها بالتقدم
والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد و
الحركة بالضعف والقوة بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثه والمعنى الواحد المقول
على اشياء مختلفه لا على السوا يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشيا لان
الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض
المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء فهو ليس ماهية ولا جزء ماهية لهما
بل هو لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان
لا نهاية لها بالقوة ولا اسامى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد
كالبياض والحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم
فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات
التي لا اسامى لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه
انما يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل الاشكالات هذا **الفاضل**
باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكما ولا يلزم من ذلك
تساوى ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقه لان مختلفات الحقيقه
قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة منفصلة واشير الى وجوه الخلل فيها
فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكما ان انية الواجب هو ماهيته قوله لما ثبت ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضى
شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوى الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث
يقتضى احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا **والجواب**
ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس
يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضى
استعداد الحيوة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف
ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان لا يحتاج
الى سبب يقتضى العروض في الممكن لان الواجب فلا يكون محتاجا الى عدم العروض لاحتاج

الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفق
الحكما على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم
اولى التصور فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لا نسلم الدليل الذى عليه يعولون وبه يصولون
قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فما الفرق
والجواب ان الحقيقه التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر
الوجودات بالهوية الموسوم بالمبدا الاول للكل والوجود الذى يدركه هو الوجود المطلق
الذى هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضى
ادراك الملزوم بالحقيقه والموجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقته غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته للوجود
المطلق المدرك لا لوجوده الخاص وعينها فلو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد
الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة
للوجود ولا اجزاء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات **ف**
الجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به
المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ديمقراطيس ان الجسم الذى لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية
في مادة فاذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان تختلف مقتضياتها لا في العروض والماهية
واللاعروض **والجواب** ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون
في الاشخاص على السواء وتقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول
الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة
بالوجود على الوجود بان ذلك لا يصح لتقدم العلة بالوجود الا في تاثيرها وح يكون التالي
في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى **والجواب** انا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشى لا يكون مشروطا بنفسه وايضا
هب ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا نتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان
وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في وجودها اعني كونها في الاعيان فيعود
هذا خلف ثم **قال** وكما كانت الماهية قابلة مع انها غير متقدمة بالوجود
عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود **فالجواب** ان كلامه هذا مبنى
على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو
فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل

لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في
الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود
آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحال
ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعله
لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم **قال** ذكر **الشيخ** في هذا الفصل
ان الماهية قد تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اقترانها بالوجود لانها
لو اقترنت به لم تكن وحدها فاعلة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما
تكون موثره من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة **والجواب** ان عدم
اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة
الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان تكون موثرة فاذن لا يتصور
كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي
ذهب اليه هذا **الفاضل** وهذه المباحث وان كانت مودية الى الاطناب غير
متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي
هي اعظم المسايل الالهية شانا في هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال
اقدامه واجبا لئلا يستدرج عقايد المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب
الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو
اولى بان يكون لعلة وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان
ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك باق الاقسام محال
هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان
واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج
وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود **اما
القسم الاول** فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
واليه اشار **الشيخ** بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب

وجود

وجود غيره **واما القسم الثاني** فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او
معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا
القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل
الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره
محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من
كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة لها اخرى
وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال **واعلم** انا بينا ان
اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او
لجزء منه او كانا معلولي علة ثم على تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن
ان يكون علة له والا فاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو
محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول
لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب
يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك
معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان
يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين به عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المقتضي للتعين
معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان
استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح لا يخلو اما
ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها
او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان
قسمان **القسم الاول** ان التعين المعلول قد يعرض للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الوا
المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به
ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة
ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به
الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة

أي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب **والقسم الثاني** ان يكون
التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين
آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك
اشار بقوله وان كان يعرضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة
قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو
ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وبان في
الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم
الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب **والفاضل الشارح** جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله
فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا
له واورد عليه انه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما
لتعينه فجعل ذلك الحقه اوصفه وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما
للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون علته رابع الاقسام وهو كونه عارضا
للتعين **قال** وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثه الاخيرة وبه صح القسم الاول وبه
تم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكريرا
للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وبان ان الاقسام ولا
اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب **والفاضل الشارح**
ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا
حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فيسقط
اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين يحج عنادية وابطال
استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك
ههنا ليس بنافع ولا ضار لان **الشيخ** لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب
الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن
ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر يضاف اليها
وسيجي بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل **و الفاضل الشارح**
التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها
ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء

ومن حيث يشترك في شيء فليست وقوله انضمام المتعين الى طبيعة ما تحتاج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس
والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة
عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما انها تضاف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك تضاف
التعينات اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا
سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا **الفاضل** بل كان شيئا عدميا وامثال هذه
الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور ومسائلها
يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اشباه ما لا تعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير
العارض لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات بالعارض الذي لا يلزم من تقييد
الوجود به تركبه ولان العبارة عن ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا
بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة اعلم** من هذا ان الاشياء التي
لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة
القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه وبين
ما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها
لازما لماهيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد
من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير
العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص
اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد واذا
حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها **وافاد الفاضل الشارح**
ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا
لاشخاص بيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم هي ان التعين اذا كان عارضا
للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس
والانواع ثم اذ تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف
الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا تشترك فيه اشخاص
واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المماثلة لو كانت هي بتكثر محالها لكانت
المحال المتكثرة محتاجة الى محال اخر وتسلسل **والجواب** عنه ان الشيء الذي

لا يكون بذاته قابلا للتكثر محتاج في ان يتكثر الى شي يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر
بل انما يحتاج الى فاعل لكثرة فقط **واعلم** ان هذا الحكم ليس على كل الاشياء متماثلة
كيف اتفق فان المتماثلات بامور عارضة انما تتكثر بماهياتها ولا على كل الاشياء متماثلة بامر
ذلك فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها
ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ومثلها لم يكن الوجود كذلك فقد يسقط النقض
الذي اورده **الفاضل الشارح** بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة **تنبيه**
قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة
اصلا ٥ هذه نتيجة لما مضى واشار بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته
فان التعين انما يكون زايدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام
ذات واجب الوجود من شيين او اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منهما
قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ٥
يريد نفي التركب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي سيفصل ذلك في الفصول
التالية لهذا الفصل والتركب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات
وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب
مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام
قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى
الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركب
والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشي المتركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به
فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من
شيين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب
من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب المتصف
تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير
بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه اعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيين
او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة **قال**
الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو
الهيولى لان الهيولى شي بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهي الجسم ولذلك **قال الشيخ**
ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منهما يتقدمها **اقول** الهيولى في الكائنات الفاسدة

١٧٠

يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحال ذلك الجزء على ما هو كالصورة او لحت
قال انه لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة
للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة **اجبنا** بان الواجب من
اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون
غير مركب **قال** وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك
اخرها **الشيخ** عنها **واقول** المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته
وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر
اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره ٥
الداخل في مفهوم ذات الشي اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته
بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشي
فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان
يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له
ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن
وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات
واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته انيته
تنبيه كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته ٥ الجسم
المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به
فقط وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر
الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن
يصدق عليه انه يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان
الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم
محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة ٥ المقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم مما سبق **قوله** وايضا فكل جسم محسوس فيجد جسما آخر من نوعه
او من غير نوعه الا باعتبار جسميته ٥ وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن
وبيانه ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا
او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخص هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما

اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فنجد لكل جسم على الاطلاق جسما
آخر من نوعه فمعنى لفظه الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى الغير في قوله او من غير
نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي نجد جسما آخر من نوعه وكذلك او من نوعه
باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما
تجد مثالا له من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول ٥

اشارة

وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه
مقتضيه لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء
اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل
عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته ٥ يريد نفي التركب بحسب الماهية
عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس
بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود الواجب ثم
احترز عن ان ينتقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء
من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء كلها التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان
وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان
ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد
الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات **الفاضل الشارح** على ذلك مخلة بما مر
ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها **وقوله** ان **الشيخ** التزم في
الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود
لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
والجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط **والشيخ** لا ينفي الاعتبار
عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج
بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج
الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله **قوله** فذاته ليس لها حد اذ ليس لها
جنس ولا فصل **وقال الفاضل الشارح** هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل

وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق **والجواب** عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي
التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود
هو نفي التعريف الحدي **فالجواب** انك نقلت في المنطق عن **الشيخ** انه قال في الحكمة المشرقية
ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض
البسائط يوجد لها لوازم يصل الذهن من تصورها الى حقائق الملزومات وتعريفها بها
لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا و واجب
الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم
يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف
له يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع
يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء فان الموجود لا في موضوع
الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من
عرف ان زيدا موجود في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية
ذلك الوجود بل معناه انه ماهية ما تحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية
عند الموت كما تشترك في الجنس وانه ماهية وحقيقة انما تكون وجودها لا في
موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل
الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب
منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود
اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره
واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس
لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات
بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فصار مقوما ولا صار
باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع ٥ هذا سؤال
يرد على قوله الواجب لا جنس له **وجواب** عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة و
عبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال عند الجمهور على مساو
في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فعلول والمعلول لا يساوي المبدا الواجب فلا
ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخواص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع
اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول
لا ضد له بوجه ٥ وهو غني عن الشرح **تنبيه** الاول لا ند له ولا ضد له ولا
جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ٥

ف
لان اللازم الموصل لا تكون عرضيا ذاتيا لحقيقته وهو منزه عنه



اشارة

الاول معقول الذات قائمها
فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد
علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته ه يريد اثبات العلم لواجب
الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادى قائم بنفسه لانه غير متعلق
الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برئ عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق
بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى
ذلك يقال فى الامر عهدة اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على
فلان اى ما ادركه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها
من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض التى تصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما
والباقى ظاهر وقد احاله على ما تبين فى النمط الثالث

تنبيه

تأمل كيف
لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود
ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف
واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود تشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو تشهد
بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم
آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه
على كل شى شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ه
المتكلمون يستشهدون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى
احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون
بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك
اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر فى الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا
بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه
اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على
المعلول واما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين
وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين فى علم البرهان ثم جعل الطريقتين
المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق اولم يكف بربك انه على كل شى شهيد اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق
والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شى بازاء الطريقتين
ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع

ه يريد بالصنع
ايجاد شى مسبوق بالعدم على ما سيتبين من الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله
وهو ايجاد شى غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد

وهم

انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان تعلق الشى الذى يسمونه مفعولا بالشى الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى
الذى سمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع
وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشى من شى آخر
وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه
لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء
وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود
العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا واذ فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك
الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو
موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى ايضا وكذلك الى غير النهاية
ونحن نوضح الحالة فى كيفية ذلك وفيما يجب ان نعتقد فى هذا ه الجمهور يظنون ان
احتياج الشى المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك من معانى الفعل والصنع والايجاد
وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل لعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا
حدث فقد استغنى عنه حتى لو فنى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز
منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء
والثانى الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال
وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثانى ان الفعل لو كان بعد حدوثه
محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
وتسلسل وقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة
الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد
زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم فى ذلك
واستدلالهم بالمشاهدة

وقال الفاضل الشارح

وانما قال وقد
يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا
الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية

يوجدها الفاعل فيه كالعرض المستمر بالفاعل عند من يثبته منهم او غيره من سائر
الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه
محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده بناء على غير قائلين بزوال الحاجة بعد
الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك فقوله لان العالم عنده انما يحتاج
الى البارئ تعالى لحدوثه حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله
وقالوا لو كان يفتقر الى البارئ تعالى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة
الى استدلالهم الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد
الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي ه لما
ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او
مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهي قولنا موجود
بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في
الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض العرض لتعين المعنى
المتعلق بالفاعل **اقول** وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد
العدم بسبب شيء للتخفيف **قوله** فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو
موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان اخصهما محمولا
عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد
العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشره وبآلة وبقصد واختيار او غيره
او بالطبع او بتوليد او غير ذلك او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك
على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه
فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او تحركا وبقصد
او بطبع لم يكن او دشيا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم [illegible]
النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان
مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار واذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان ه ان
معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر
مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية
التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان
معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول اشار الى الزيادات فيكون
اولا العرف فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل قد لا يكون ثم

المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو من
يقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة
عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد
الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار و
والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول
لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما
ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو
اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع و
ما يستعمله **الشيخ** ههنا على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في
هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست
بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات
لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتكرار والعرف يشهد
بخلاف ذلك **قال الفاضل الشارح** هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون
يلتزمون كون احدهما تكرارا وكون الثاني نقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام
ذلك عليهم **قال** والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة
للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادبار واذا
كان الامر كذلك صح ما قلنا **اقول** ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة و
لذلك لم يقتصر **الشيخ** على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها
في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها
ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما
اشتملا اعتبار شيء آخر فرض الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن
العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه
فاعل بارادته لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد **الشيخ** ذلك عليهم
باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن **للشيخ** عليهم
سبيل **وقول الفاضل الشارح** ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة
لا يقولون للنار فاعلة للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه
ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
وقول الشاعر دعانا ان قال الله كونا فكانتا ✽ فعولان بالالباب ما يفعل الخمر
وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد كما

فيا المانع من ان يقال فعل بغير اراده فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل على
ان دعوى المجاز بعد تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض
على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه

قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في
غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك
الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا
الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل
هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم معنى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا
الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم
لما ذكر انه اصطلح هاهنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب
سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه
كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل
ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم
ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كان الوجود بعد العدم ايضا
ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات لحقها
اوصاف تجب لماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود
شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في

ذكر الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد
الفاضل الشارح ان البحث هاهنا يجب اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام **الشيخ** مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى **قال**
وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل
لان الحدوث كيفية للوجود متاخر عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر
عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة
للاحتياج لتاخر عن نفسه بعدة مراتب **اقول** هذه فائدة افادها
لكنها غير متعلقة بالمتن **تكملة واشارة** ولا ان يعتبر انه لا اي الامرين
يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون
على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود
بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما

واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا
وجه واحد فهو في مفهومه اخص من الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير
واذا كان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته
اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز
هاهنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق
فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلول
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم
فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات
الفاعل ٥ يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه
ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان في ذلك
يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من
الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب
بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر
يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده
وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من
غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص في انه لما كان لاحقا للاعم
ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق
ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في
حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق
بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا
بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كانت ايضا كون المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون

بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب **ف واعترض الفاضل الشارح**
على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه لما بين
في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف
فيه ولم يتكلم في ان العلة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا
الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب **ف اقول** اما قوله
لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان
منشاء الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه
دون وجوده فيما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان
من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم
انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود لا في وقت
حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما
ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير
دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا فهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة
اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو
الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا
بطلان كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود
وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله
انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير
لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره
كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم **قال**
والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم
على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا
الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق
على ان كون الشيء ازليا ينافي استناده الى القادر المختار ولا ينافي استناده الى العلة
الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة **اقول**

هذا ملخص عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم با
لاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لبيان علته فضلا عن ان يكون فاعله
مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه
يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا
فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما
القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون
بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يسمون مع المبداء الاول قدماء
ثمانية سموها صفات المبداء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها
معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم
عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول
بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا
الى ان الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام
في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه
الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبداء الاول
عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية
ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته فان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه **ف تنبيه** الحادث بعد ما
لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها
ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد وسبق هذا فيه
ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون
العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه
تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات
المقادير لا يتالف من غير منقسمات ش يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في
هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى
قبلية قد زالت وله قبلية لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها
التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست
هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس

الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب **واعلم** ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية **والشيخ** قد نبه على انيته في هذا الفصل وعلى ماهيته في الفصل الذي يليه ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب **واعلم** انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصيتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين به لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن ساير اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل **الشيخ** بعروض القبلية للعدم على وجود زمان تقارنه واذ تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض من قال ان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل وجود اخرى بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان حين كان

حكمه حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى تعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان لا يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف الموجود بالمعدوم وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان ينقضي لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان يجوز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان تغايرهما **قال** وايضا **ان قيل** في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه يلزم في الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث **اجبت** بان نحو قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان تشعر بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر **قال** والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان اخر **والجواب** ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال لا انفصال والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء وتصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار

لا لشي اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين واما ماله حقيقة غير
عدم الاستقرار تقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما
ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما
يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس
لان نفس مفهوميهما تشتمل على هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى اشتراط معنى التقدم بالعدم حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان
للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى بمعنى نسبة
واحدة لشي غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشي والاخرى بمعنى نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى
زمان يغاير الموصوفين بالمعية ونحتاج في الثانية اليه **اشارة** وان
التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بمتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان
يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون
ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان ٥ يريد بيان ماهية
الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا
يمكن ان يكون الا لشي يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد
الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل
التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود
بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق تدل على وجوب كون كل حادث
مسبوقا بزمان فكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله و
يلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن
ان تتصل الى اول لوجوب تناهي الامتدادات وكما سياتي في النمط السادس فاذن
الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا
الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان
كم مقدر للتغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته
فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة
المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان

لان

لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم
بعضها على بعض تقدما وضعيا لوجود المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة
تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم
اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف
المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد
قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر
وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون
منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر
منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة
خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فتكون الحركة لها عدد
من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم
ومتاخر لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور فهذه عبارته
وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراد هذه النكتة
الاخيرة **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان
امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه
غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير
مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا
الامكان غير كون القادر عليه قادرا وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع
بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع ٥
يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث
فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن
له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشي لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه
ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا

فـ سه
ثانه لو كانت دفعة
كان كونا وفسادا

بنفسه لان الامكان للشي بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورته شيئا اخر كما يمكن ان يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فهو اذن امر
معقول بالقياس الى شي آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان
قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان
عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم
ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض
واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو
يكون للشي بالقياس الى وجود شي اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر
كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هوا
والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة
الى موضوع موجود معها وتحقيقها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات
يكون للشي بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشي مما يوجد في موضوع
او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة و
النفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه
حامل وجود ذلك الشي واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشي قائما بنفسه لا علاقة
له بشي من الموضوع والمادة ومثل هذا الشي لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان
يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشي فيلزم ان يكون جوهرا قائما
بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف
فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد
فرض غير عارض لشي هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشي لا يمكن ان يكون محدثا
فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر
من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد
مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر
عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب
وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل ولهذا يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لها هيئاتها عن تجرد

عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يكون في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع
لتزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه قول الفاضل الشارح قبل
وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف
بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة
عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات بين
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان
واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم ان يكون
للامكان امكان والجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشي خارجي
فمن حيث تعلقه بالشي الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود
في الخارج ولتعلقه بذلك الشي يدل على وجود ذلك الشي في الخارج وهو موضوعه ومن
حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج ولو امكان آخر يعتبره العقل وينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم كما يقال وجود شي في العقل دون الخارج
جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة
والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شي في الخارج بل على انها احكام
موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام
بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان
يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا في
غيره لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشي قبل وجوده
حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشي في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من
حيث هو فيه وصفة للشي من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في
موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا
الشي الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما
كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت
الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث
كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكنه يكفيه ثبوتهما في العقل
ولا يجب من ذلك تقدمه عليهما في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضه الثابتين

في العقل بامر وجودي في الخارج تستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى
في التقدم بعينه **واما قوله** الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض
بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع
ومادة **فالجواب عنه** ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان
امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل من
من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان عند الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا
صفة لوجودا انما يكون عند الاعتبار كاضافة لمضاف اليه **واما قوله** لو
قبل الشي الحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذ اكان له مادة **قلنا**
المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان
الكلام في حدوثها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل
الحدوث نوجود الحادث كما زعم فنقول اما على وجودها او على عدمها و ... اول يقتضي
وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما
الكبرى فلما مر **فالجواب عنه** ان الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا
عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه
انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك لا يستتمام تتعلق
بشرايط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي
على ما يشتمل الجسم الالهي على بيانه **تنبيه** الشي قد يكون بعد الشي من
وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى
ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا ⊙ يريد اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر
الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشي متاخرا ذاتيا عن لا وجوده ينقسم الى
زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر
الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي **واعلم** ان تاخر الشي عن غيره يقال
بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى **احدها** بالزمان **والثاني** بالمرتبة
او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه **والثالث** بالشرف **والرابع** بالطبع
والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد هو التاخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان
يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج

بالاعتبار

بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى
الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل
واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع
العلة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع
المتقدم **وربما يقال** للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية
باسم التاخر بالذات **والشيخ** استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال
عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال التقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب سمي المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة
المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلول الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر
بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تاخر ما للشي بحسب غيره على حسب ذاته
وهو تاخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو
تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او
بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض
لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي
لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه **الشيخ** بانه الذي يكون باستحقاق الوجود
واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر
بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
ولذلك حكم **الشيخ** على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب
واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك اذا
كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر
حصل له الوجود بتوسطه ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه
وبين الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مما الى الآخر
الآخر ⊙ وهو بيان المتاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان
التاخر هنا يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني
المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما
المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود

لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم **وذهب** الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده و المعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ادرى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب **قوله** وهذا مثل ما نقول حركت يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدى او ثم تحركت يدى وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات ۝ وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح **واعترض** الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها موثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان الموثر في الشي موثر فيه وهذا تكرار خال عن الفايدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة **واقول** تقدم الشي الذى منه الوجود على الشي الذى له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** ثم انت تعلم ان حال الشي الذى يكون للشي باعتبار ذاته متقدما عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو هذا الحدوث الذاتي ۝ لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشي الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال الذى يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذى بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مما يراد له فهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي

قال

قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال نفي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا **والجواب** ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو ان اعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست لمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له وجود بل هي بمعنى السلب وتقرير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقرير النتيجة ان تجردت تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور تحتاج الى ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن ۝ يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما تحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل **وقوله** او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيا ينضاف الى العلة ليمكن من العلية

او شيئا لا يضاف اليها والاول اما شي يتوسط بينهما وبين حلولها كالآلة واما شي لا يتوسط
وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشي الذي لا يضاف اليها
اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع **قوله**
في الوقت حاجة الادمى الى الصيف اي حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الاديم والادم
يجمع على ادم كافيق وأفق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف
وارغفه والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر
الدال والذي فان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل
والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في
جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والاحري في قوله حاجة القصّار الى زوال الدجن
وهو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع **اعترض الفاضل الشارح**
بانه يتعدى والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة **والجواب** ان **الشيخ** لم نقل ان
هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكرانها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل
ولا شك ان العلة مع ما لمنعها عن التاثير لا يكون علة بالفعل **واعلم** ان الامر
العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شي وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في
العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما تقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا
لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك
المفهوم مركبا في العقل **قوله** وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي
بها علة بالفعل كان ذاتها موجودا على تلك الحالة او لم تكن موجودا اصلا ۵ لما ذكر
الامور التي يتم بها علية العلة وهو ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول
يتعلق بعدم شي من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلة بالفعل وحدها
واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** فاذا لم يكن شي معوق من خارج وكان
الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة
فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان
لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ۵ اي
فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال
المذكورة فوجود المعلول لذاته موقوف على تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول
المعلول لانه لا يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شي لم يوجد واي
الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله **قوله** واذا جاز ان
يكون شي متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم
هذا

هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى ۵ اي اذا جاز ان
يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شي يتجدد
لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال ولم يبعد وان
كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد
فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها
مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق
اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما
عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة
التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة
بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول
عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور
المعنى وظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون
من الشي وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان ۵ هذا تفسير
لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** وما يتقدمه عدم زماني
لم يستغن عن متوسط ۵ وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن
مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشي
وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان
على ما استعملنا في صدر النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث ۵
التكوين هو ان يكون من الشي وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشي وجود زماني وكل
واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين
والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن
التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة
منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه **تنبيه واشارة**
كل شي لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان يرجح احد طرفي امكانه صار اولى بالشي وسبب
وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح
والتخصيص عن ذلك الشي اما ان تقع وتجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حيز
الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولم يقف
فالحق انه يجب عنه ۵ المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي

وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان نحو ممكن
العقل اى يمكن للعقل ان يذهل عنه وينزع الى ضرب من البيان كما ينزع الى التمثيل
بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شى آخر
ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول
مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا اولا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه
لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جزعا اى
جد يدا وحديثا ولا نقف بل يؤدى الى الانتقال بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه
ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب
الاول واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول
وايضا ان العلة الاولى لما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه
والاشارة مع الاشتمال على حكم اولى وهو احتياج الممكن فى وجوده الى السبب وهذا الحكم مع اوليته
مشهور ولم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا
مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل
الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفى
المفهوم مختلفى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه
عاد الطلب جزعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفين اما للماهية واما لانه
موجود واما بالتفرق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم
الحقيقة ٥ يريد بيان ان الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا
بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت
مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم
كون الشى بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما
غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس
شيئا واحدا بل هو شيئان او شى موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف
فهذا التقرير كاف فى تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشى الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد
الكلام الاول بعينه ولم ينتف فهما اذن من مقوماته وفى بعض النسخ بزيادة او بالتفرق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من
مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزم ذلك اللازم

مى

هى بعينها حيثية ذلك المقوم فلنلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته
والا فعاد الكلام وعلى الجملة فجميع التقديرات يلزم منه تركب اما فى ماهية ذلك الشى
او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده فيتفرق له والاول كما فى الجسم بحسب
ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر الذى
يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما فى الشى المنقسم الى
اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو
منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن
ان تصدر عن الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر **وعارض الفاضل الشارح** ذلك بان الواحد
قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشى ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف
باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد
والحركة ولا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء
وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه
الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا **والجواب** ان سلب الشى عن
الشى واتصاف الشى بالشى وقبول الشى للشى امور لا يتحقق عند وجود شى واحد لا غير
فانها لا يلزم الشى الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة من
الاشياء الكثيرة ليس بمحال فان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه
يتقدمانه ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت
موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشى يوجد المقبول فيه واختلاف
المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد
من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها
واما صدور الشى عن الشى فامر يكفى فى تحققه فرض شى واحد هو العلة ولهذا امتنع
استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد **لا يقال** الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد
تحقق شى يصدر عنه وشى صادر لانا **نقول** الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثانى
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون

هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حاله تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول زيد واحد فلا محاله يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا فتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما **وقال اخرون** بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا **فمنهم** من زعم ان اصله وطينته غير معلولين ولكن صنعته معلولة وهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك **ومنهم** من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء في حكم الذين من قبلهم ﴿ يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشي الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد **والقايلون** بانه اكثر من واحد افترقوا الى قايلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قايلين بانه غير ذلك **فالفرقة الاولى** زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهياتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير **والشيخ** رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى القوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى الجزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما **واما الفرقة الثانية** القايلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قايلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قايلين بانها ليست بواجبة **اما القايلون** بانها واجبة **فمنهم** من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور لكثير من القدماء **ومنهم** من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط **ومنهم** من ذهب الى انها عنصر واحد هو ما او هواء او نار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق

واحدة **واما القايلون** بانها واحدة فهم بعض القايلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد **واما القايلون** بانها فوق واحدة فهم من جملة القايلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله **والقايلون** بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشرير ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة **والشيخ** رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد **قوله** ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان الصلح لوجوده **ومنهم** من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد **ومنهم** من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشي آخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء ﴿ لما فرغ عن ذكر اقوال القايلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القايلين بانه واحد وهم اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والناسة الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور **منها** وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شي يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها في الوجود فانها في حكم ذلك بنا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد **والشيخ** اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك **ومنها** امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال

لا قوله ينقطع اليها ما لا نهاية له **ومنها** وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث
وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد
عدد تلك الاحوال فكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة
تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير الاوقات التي يمكن
فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قايل بثبوت التخصيص
بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشي غيرهما والى قايل بنفي التخصيص
وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه بسبب الفاعل وحده لا غير
فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من
المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية
دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه
لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا
لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم
وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لا يتعلق بوقت ولا بشي اخر غير الفاعل وهو لا يسال عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان
يختار احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره
الماء في انائين متساويين النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة ونحو
ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم
من المتكلمين المتاخرين واشار **الشيخ** الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى
الى قوله ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء **قوله** وبازاء هولاء
قوم من القايلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في
جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به
فيها ان لا يوجد شيا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها ⦿ لما فرغ
عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكما وبداء بانهم يقولون بان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي
قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان
يكون فاعلا دايما اما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر
كما مضى بيانه فواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال
التي

التي لا يتوقف وجودها على شي غير ذاته ككونه قادرا ومريدا وعالما ويقابلها
الاحوال الاضافية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا
ومعنى لا يكون واجبة له لذاته يتعلق بوجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل
فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى
بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته
اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القايلين بكون بعض
الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة
الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما تمهد له التجدد نحو تجدد
واذا لم يكن تجدد كانت حالما لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة على نهج واحد
وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما يستر
او محن او غير ذلك مما عد او كطبع كان له قد زال او عايق او غير ذلك كان فيزال ⦿ لما
كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه
من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شي بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره
فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه عند الكعبي فاشار **الشيخ** الى ابطال
الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورين
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لما كان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا
وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثير
من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا
تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى
او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار
من الغاية **والشيخ** اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به
فقط من غير استحقاق واختصاص ثم ان **الشيخ** جعل الحكم اعم مما فيه النزاع
للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان
حدث شي من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة
او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشي المتجدد انما يكون كحال الفعل
المتجدد الذي كلامنا فيه فكما احتاج الفعل الى ذلك الشي في تجدده فكذلك يحتاج ذلك
الشي الى تجدد امر اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيا فشيا وهو القول

حوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حالها لم يتجدد شئ حالة واحدة مستمرة على نهج
واحد وذلك يستدعي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات
وجوده **واعلم** ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد
شئ غير الفعل اصلا فقولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال
القول بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء
جعلت التجدد لامر تيسر لحسن من الفعل وقتا ما تيسر لمن القول بصلوح بعض
الاوقات اوحين بلغ صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا اوغير ذلك مما
يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كان نزال عندنا الوقت
الصالح او امتناع كان في الغد ودقت الامكان اوغير ذلك بحسب عباراتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه **قوله** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل ذاتٍ واجب
الوجود عن افاضته الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي
ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بالجانب
السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس
مناقض كونه دايم الوجود بغيره كما نبهت عليه ٥ ولما فرغ عن الاشارة الى تقدم
الفعل بما هو من جانب الفعل وبما هو من جانب الفاعل وابطل القول بالحدوث اراد
ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل
فما يتعلق بالفاعل وهو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وهما يتعلق
بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول
بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما
لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف
ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر
قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم
الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط
على فساده وبينت لك ان المعلول يمكن ان يكون دايم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن حجج الملة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء
فيها **قوله** واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا
فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل وا لا لكان يصح ان يقال
الكل

الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل
الامكان على الكل كما حمل على كل واحد ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو
ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما صح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا
مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله لا متناهي ولا يمكن ان يدخل كلها
في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** قالوا ولم يزل غير
المتناهي من الاحوال التي تذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة
الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن
ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات
الله تعالى التي هو زايدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم والحوادث
التي كلامنا فيها ليست موجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها
لا يكون قادحا في كونها غير متناهية **وقوله** واما توقف الواحد منها على ان
يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له
فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا توقف على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم وكان
لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا
في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له
او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين
كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما في الجميع عندكم
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل
واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع
فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اي ان تغيير لفظها تغيرا
لا يتغير بها المعنى ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك انه كان هو انه ترك
فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود
الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان
هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة
اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو
مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث

الا عدم متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات
هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية
له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب عن اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون
الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه
كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها
التغير ه لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب
الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا تختلف نسبته الى الاوقات والى المعلولات الاولية يعني العقول
التي لا واسطة بينها وبين المبداء الاول او لا واسطة غريبة بينها وما يلزم ذلك لزوما
ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها
بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة
من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعها التغير يعني الحوادث اليومية **قوله**
فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
مراده ان التنازع في العدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس المراد ان مسئلة الحدوث والقدم
تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه
وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط واما الغاية المطلقة فهي اعم منه وكذا ما
لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية **ثم قال** وهذا النمط يشتمل على ثلاث مقاصد
احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله **وثانيها** اثبات العقول
وثالثها بيان ترتب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس
لما بعده سان الاول هو ان البارى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة
وحينئذ كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث الذي
عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال
انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر **وبيان الثاني** هو ان كون حركات الافلاك شوقية
تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست
للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات
كانت مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل **واقول** انه لما اثبت للوجود
مبداء اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبداءيته فذكر ذلك في النمط
الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير
الى

الغايات تمهيدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله
غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى الغايات صنف الثاني فدل ذلك على وجود
موجودات مترتبة هي مباد لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين
وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتب وجود النازل من
المبداء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب

تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في
امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن
احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن
او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج
الى كسب ه هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود من مراعاة معناه الحمول على المبداء الاول
يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته **واعلم** ان صفات الشيء ينقسم الى ما
هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود شيء غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه
ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف **الاول**
هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء **والثاني** هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي
كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره **والثالث** الاضافات المحضة **والشيخ**
ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة
من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها
متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء
بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج
الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية **قال الفاضل الشارح**
قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام
خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور
الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر
فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا
بد من افادة تصوره **واقول** كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون قضية موضوعها
ومحمولها شيء واحد فهو خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان
قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو
الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وههنا الفاضل قد صدق

شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي
لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله
الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع
ومحمول واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة انما يقابل الحد
وما يقابل المحدود بانهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى من يقول
الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار
الاول تعريفا مقبولا والثاني تركا مستنكراً مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان
ترتال في الاول ان الغنى هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده ثم ان احتاج الى غيره فهو فقير
وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان نسوآلا لفظيا وكان
انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج ليلا يكون تعريف الغنى به
تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني
قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملها لمعنيين متقاربين **تنبيه**
اعلم ان الشي الذي يحسن به ان يكون عنه شي آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان
لا يكون كذا فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واليق واحسن مطلقا وايضا لم
لم يكن ما هو الاولى والاحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب
ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون
ايضا ان النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى
الخلق **والشيخ** اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله يقتضي الاسناد نقصان اليه
وتقريره ان الشي الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا
يفعل فانه ان فعل كان ما هو به حسن في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من
شي آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية
الى شي آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شي آخر
ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشي من فعله وفعله غير
فاذن هو من ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب **تنبيه** ثم اقبح ما يقال من
ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيا مما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله
للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللايقة بالاشيا الشريفة وان يراول الحق
تفعل شيا لاجل شي وان لفعله لمية ٥ هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه
في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع
العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل

الحق

الحق الاول جل ذكره مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين
الاول من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود
والثاني من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث
ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شي
قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب**
اتعرف ما الملك الحق الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي وله ذات
كل شي لان كل شي منه او مما منه ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر ٥
سياقة الكلام تقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك
في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى
الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء **احدها** كونه غنيا مطلقا وهو سلبي **والثاني** افتقار
كل شي في كل شي اليه وهو اضافي **والثالث** كون كل شي له وهو ايضا اضافي وعلة ذلك
يكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح
تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود
هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل
من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء
والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد
ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق
هو الذي تفيض منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود اليه **واعلم** ان
الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ٥
يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء **احدها** معنى الافادة **والثاني**
ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغي مرغوبا فيه مؤثرا
بالقياس اليه **والثالث** ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي
كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما لا
يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين **واقول**
هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معترفين
يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء
ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل
النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة

على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انما ابغى الانفعال المطاوعة
يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه و
اعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام الذى استحسنه الخواص من العوام وجرى مجرى
النكت مثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او
حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير
لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب ان يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على راس عدو
انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى به لا لعوض **والجواب**
ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصولها ينبغى لم يصدر
من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادة كمال
منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقى يكون بالعرض
ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء ولكون
سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضى لموت انسان لا يكون
مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان
لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله
الذى اورده وكذلك القول فى الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض
بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال
سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض **فان
قيل** فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات **اجيب** عنه بانه لو
عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان
من عرف البارد بانه شى يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات
اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ولنعد الى
المقصود ونقول فاذن تقرر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو
مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من
هذه المراتب **قال** الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذى يفعل شيئا
لو لم يفعله لقبح به الى آخره اعادة الكلام الذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط
واقول هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل
شيئا لقبح ذلك به وتباينتا فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا
بانه متخلص اى مستفيض فظهران هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة**
والعالى لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه

مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان
طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له
والعالى لا غرض له فى السافل ه الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو
اخص من الغاية والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما
يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ
الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن
فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون
له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى مستفيدة
لكمال مما فوقها **تنبيه** وفى نسخة تتميم كل وايم حركة بارادة فهو متوقع اجل
الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك
نفعله اجل من الحركة والارادة ه معناه ان كل متحرك ذى ارادة فهو مستكمل
وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة والمقصود ان
البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك
بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم انه ربما يقال من ان يفعل
الخير واجب حسن فى نفسه شى لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بالحسن
ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى لما تبين
ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقى وجه آخر وهو ان
يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب
حسن فيكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم
وقد نبه على فساده بان قال ان حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شى لا مدخل له فى ان يختاره
الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح
وكل ذلك ضد الغنى **واعلم** ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون
الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى مع ذلك استحقاق ذم
ولاجل هذا ما ذكر الشيخ كسر مع فعل الحسن الواجب والا فلا والقبح بانه كل
فعل يقتضى استحقاق ذم من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والخلق
من المذمة وما يجرى مجراها فى هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان طلبت مخلصا
الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقت الواجب اللائق يفيض منه

ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها ٥ لمآ بيّن ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبيّن ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال تتعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة يعد بيان تفصيلها فيما بعد **قال الفاضل الشارح** المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالى بالايات باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك بيّن في الغنىّ وبيّن في الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وبيّن في الجواد الذى لا يفعل بعوض **لا يقال** انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير **لانا نقول** الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولمآ ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولمآ ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك **واقول** ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية لان النمط لمآ كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادى الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان **الشيخ** اختار من صفات المبداء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسّر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولمآ كان البيان متناولا لغير المبداء الاول من المبادى العالية جعل الحكم عاما ولمآ كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع لارادة بيّن ان المبادى التي كلامنا فيها هى ليست مما تباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفى الغرض عن

مبادیها

مبادیها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذى يعبّر عنه بالعناية **ثم قال الفاضل الشارح** والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل لما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالى عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لا يقع الا فيهما وان عنيت به شيئا آخر فبيّنه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات **اقول** وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة **والجواب** عن قوله ما معنى قوله البارى تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان ناقصا لان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد بشئ لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا الشئ من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين في انصف

تنبيه قد تبيّن لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبداء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم تصحبها نفس وكانت ارادة مما تشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرّم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصّل الطبيعة او معدوما والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ منها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كلا انما حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية ولنسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهى صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سرّ **قال الفاضل الشارح** الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى **واقول** انه لم يقصد اثبات العقول اولا في هذه بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدا فيما قصده ببيان ان المبداء الفاعل للحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين

في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وبين ان مبدأ
هذه الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي بحث
الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية لسببها يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة القوام
ان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها
الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور **الاول** ان العقل المحض لا يتصور فتور فيكون ارادته شبيهة
بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته
ما هو احسن واولى به **والثاني** ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما
موجود الطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة
المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقودا ثم حصل او يقال كان
حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية
متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي
الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية
تتجدد وتتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا
هرب منه **والثالث** ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة
بابداننا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة
بها اشيانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة
الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماوي فهي اما صاحب ارادة جزئية
منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق
بالسماء وانبعث منها صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة
جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل
الفعال **قوله** ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء
وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والبت
هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية
يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة و**
تنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان
يكون اشبه تحركا لنا عن عقلنا العملي **ه** يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي

فنقول

فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور
عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن
هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن
التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز
ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايم
الى حال غير ملايم ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او يتغير من يحيل له فيغضب وايضا لان
كل حركة الى لذيذ او غلبة على الغير الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه
بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي **قوله** ولا بد وان يكون لمعشوق ومختار
اما لينال ذاته وحاله او لينال لما يشبههما **ه** كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه
المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما
يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن
لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار اما ان يكون
شيئا محصل الذات او شيئا غير محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان
يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا
او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة متوجه نحو حصول حال ما
للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق بحاسته او مواناة او ملاقاة لم يكن
حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون
تلك الحال حالا منه وجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من
احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة
لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله اعني
لنيل ما يشبههما وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من
ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما **قوله** ولو كان
للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان طلب نيل الشبه من حيث يستقر
فهو لنيل شبه لا يستقر **ه** اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالته
وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل
وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف المتحرك عند حصوله وان لم
يحصل ابدا كان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية
تصورها جوهر عقلي مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال فاذن

من نساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كانت سوآئها ان تحرك الى اى جهة اتفقت فيناله الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة شاعة لما تحت وان لم يكن الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة ساعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى بهيئة الحركة نفع فى السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تحرك وتسكن سوآ لديها الامران مثل جهتى الحركتين ثم كان ان تحرك النفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل بل انما تطلب شيا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك

قال الشيخ فى ساير كتبه ان ثوماليا سطوطاليس هو قول الاسكندر ان يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها تشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكانوا اسمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان الحركات السماوية لا يجوز ان يكون لاجل شى غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقا الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضا وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذا كل حركة كل فلك لتبقى على كماله الاخير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم **ثم قال** فى ابطاله فاول ما نقول لهولآء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل شى معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فممكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قايل ان السكون كان يتم لها به خيريتها تخصها والحركة كانت لا تضرها فى الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثانى او اعسر فاختارت الانفع وكانت العلة المانعة عن تصيير حركاتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذا العلة قصدا اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطو **وقال** ومما لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شى اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشى الاخس فهذا ما

قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح **قال** الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء واذا لم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء **واقول** ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهياتها بان التمسك بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السوآء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هى بعينها داعية الى اسناد هياتها الى مثل ذلك **قوله** واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد ۝ اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف لا من النفع فان المتشبه بها امور بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية ۝ هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى **واعترض** الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كانت السكون والحركة المستقيمة ممتنعتين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل **والجواب** عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا بعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة بينها باعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها باعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص **والجواب** عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشى من الاجسام لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هى للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شى اخر هو

التشبه و اذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شي اخر لا بحسب ذوات الفلك فان
تكون استعداداتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شي اخر اولى **زيادة تبصرة**
الان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة
فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا
ويجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه
انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال
نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح حتى فاجتهد
واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة
واذا كانت خيالات عن عقلية صرفه بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت
عند تلوح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك
وربما تادت الى حركات من بدنك ثم اذا شئت ضربا آخر من البيان زدنا سببا
لما كنا فيه ناسع ۵ قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت
كمالات فانها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك
هو تشبهه بمبداه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على
اشيا مختلفة الحقائق بالتشكيك ونوع اللازم فاذن ههنا ما يحصل للمحرك كل ذلك بالتحريك
يقع عليه باعتباره مقيسا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل
انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشيا بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصورها هياتها
المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور
ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك
عن الشي المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان
التي هي المبدا لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية
بل تتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن
من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او
سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال
مستمر تابع لانفعال حاصل في صورته وتجري مجرى خيال تنافي ابتعاثها عن الانفعال الحاصل
لنفسه من تصور كمال لا لمبداه المفارق الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة
عاقلة بذاتها محركة للفلك وصورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا

الناطقة

مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره [illegible]

[illegible]

بوسطتها

واعلم بعد ما اطلعت على احوال [illegible] احوال النفس [illegible]

الناطقة تعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المتابعين فربما لاح لك سر
هو تجرد النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات
افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هو مبادي تلك
الغايات اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذكره وجه مناسبة ما باقي
من الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في
المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم سمي الاولى متناهية
والاخرى غير متناهية وان كانا قد نقلا عن غير هذين المعنيين ش النهاية
واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشي يتعلق
به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهي تناهي المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي الاعداد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما
يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن
فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشي الذي له مقدار
كالجسم او عدد كالعلل فعروض النهاية او اللانهاية فيه ظاهر اما الشي الذي يتعلق
به شي ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد فعروض النهاية واللانهاية فيه تكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذي بحسب المقدار تكون اما مع فرض وحدة العمل اتصال زمانه او مع فرض الاتصال في
العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة
اصناف الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم
مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان الثاني قوى تفرض صدور
عمل منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهوا
ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهية في زمان غير متناه الثالث قوى تفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة
بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي تصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي
تصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف
الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة **واذ تقرر ذلك فنقول نبه**
الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان
مراده ما تختلف بالنهاية واللانهاية بحسب المدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي

او العدم



التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبها
وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد
يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم **اشارة** الحركات التي
تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول
والبلوغ موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع الا في
آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقته المتحرك للحد وتكون صيرورته
غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا كون الشي مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه
غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا
وهو زمان السكون لا محالة ٥ يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية
دورية **واعلم** ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب **المعلم الاول** واصحابه
الى اثبات هذا السكون وذهب **افلاطن** ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين
حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير
واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان
كان واصلا اليه ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك
فيه واصلا ومباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما
لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان المتحرك المذكور
لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن
هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات
المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها **الشيخ** في الشفا بان قال مباينة
المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كالحركة فان زعموا بان المباينة
طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك بعينه هو آن الوصول لانه طرف للحركة
عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه
الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا
يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور
وبين الموضع المباين لذلك الحد **قال** وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة اللاماسة
فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللاماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة
له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولكن لا تسمى باعتبار ايصال

ميلا

ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي
لا توجد الا في زمان كالحركة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن
ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع
امتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون
المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تمهيد هذه
المقدمات نعود الى تقرير المتن **فنقول** **الشيخ** عبر عن الحركات المختلفة
بالتي تفعل حدودا ونقطا والحدود من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس فجميع
الحركات المختلفة تفعل حدودا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى
غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنها فهي قد فعلت ذلك
الحد وانما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة
التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع تكون اسهل واوضح وانما وصف
تلك الحركات بانها هي التي تقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما
انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة
الواحدة التي لا تنقطع لا تقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك
الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع
اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا
باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليستدل به على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان
الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك
الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا كون الشي مفارقا
ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني
الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث
الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول
عنه ما هو لسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقته المتحرك
للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله
وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي
مبدا ذلك الزمان وذلك لان الشي اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل
في زمان آخر فلا بد من ان ينفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشي في ذلك الآن
لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لانه ت

الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد
في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان للايصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المحدد لان الحجة تمشي من غير
ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم
عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول لا يمتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه
المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير
فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه
بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدوم فان
وههنا تتم الحجة **قال** الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات
وفيه اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل
والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم
تتالي الآنين **قال** الشيخ واجاب عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما
ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون
عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم
ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس
في جميع الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن فلا يستحيل
ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الصفة **قال** هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال يتوجه عليه من وجهين الاول
ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام
ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه
وتدريجه في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني
بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن
ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت
ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما حصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل
حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي
الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع
الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال
اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة

طرف

طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة **اقول**
على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية
لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها
من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون
لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان
بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول الاجزائه
في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول
على التدريج ويقابله ما لا يحصل على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك
على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك
الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم
ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون في الوسط مثلا والى ما لا
يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكالكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع
ذلك انما يحصل في زمان في طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم
بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وتبيين ذلك من
تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق
على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس
بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه
الحكم بانها ليست بموجودة **وعلى الوجه الثاني** انه ذلك يقتضي تزييف الحجة
المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ
عليها فان آن المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان
يكون مبدا زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر
الى حدوث سبب متجدد ولا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجدان في الازمنة وفي اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من
ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة
اشتماله تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب

توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين ينفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة في مسافة ينتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهو الدورية ه لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد ينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا اخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا تمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية **واعلم** ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركات المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شي واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فايدة** انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان تزول كونه موصلا واقع دفعة ه هذه الفايدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكينا عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بيانه زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شي هو اولها لان كل جزء نفرضه منها فانه ينقسم الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المحرك صار حينئذ غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه

كونه

كونه موصلا في آن فان كون الشي غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفا فهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة نعم مناف لقوله هذا لان الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير موثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة **تذنيب** فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية ه قد مر في الفصل الاول من الفصول للنمط الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدا مفروض حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك من المبدا المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا محال ه يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية **واعلم** ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا تخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم

تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد
عليه ويلزم منه ان يكون معاوقه الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريكها
للاصغر اكثر من تحريكها الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه يتبين
تماما في الفصل السادس من النمط الثاني وهما سياتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه
وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا هذا
وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال **واعلم** ان هذا البرهان اعم
مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض
جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس
الى احدهما بعد ان فرضت متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى
الجسمانية **والاعتراض** المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان
يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطو وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احديهما
مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة
دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها ورد الشيخ عليهم بان قال لما لم
يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان
يكون مقتضيا لتناهيها **قال** وللقائل ان يقول يرد عليه ههنا ما ذكره هو عليهم
فاذن لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية
على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن
موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان **ثم قال الفاضل**
وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء
بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال **اقول** الشيخ لم يحكم
بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها
لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك
كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان
كونه

كونه غير متناه وكيف وبما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اخذت
جملتها من جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية **وبيان ذلك** ان كل
ما امتد مرتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا يكون لا محالة لامتداده جهتان
يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او
يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون
الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما
في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما
امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر
يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه **واذا تقرر هذا فنقول**
لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي
لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة
عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة
ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي
في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي بالفاظها حتى انظر فيها
مقدمة اذا كان شيء ما حرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول
الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر ولا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة
اصلا ۞ لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد
ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات
اولاها ما ذكر في الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك
ولا للمنع عنه بل كان ذلك للقوة كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضا مجردين
عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا
عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في
جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان
يعرض ذلك بسبب القوة ۞ وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة
بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن
الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت
في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف
باختلاف محالها على ما سياتي في المقدمة الثالثة وهناك يتبين ان التفاوت كما كان

في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير
فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر اذا كانت
مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان
بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة ه
وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها
والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام
قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية ه لما فرغ عن تقرير المقدمات
شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم
اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة
جسمه في القدر لو اثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة اشارة
الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير
اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين
والمتحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم
ما لا يختلفان والمحركان يختلفان اشارة اليها استئنافا في المقدمة الثانية وهو كون
التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حرك جسميهما
من مبداء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا ه تقرير للبرهان بالاحالة
على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه
ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت
الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا ه تتميم لهذا البرهان
وانما احتاج الى ذلك اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر
لكن كان ذكره في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير
متناهية فعلا متناهيا وان لم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال
من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر لكونهما على نسبة
جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب **واعلم**
انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
فبيّنه بامتناع صدور نوعي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير
نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية
محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على

امتناع

طبيعية

لا نخ

امتناع كونها محركة بالطبع اخص فناداه مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور
التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على
التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة
الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم
من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان
اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر
وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن
هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبداءً للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا
البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير
متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية
فهي مفارقة عقلية ه قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان
انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية
هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان
المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية
فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا
فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها
الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شي يكون كمالاته موجودة بالفعل لتخرج
تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشي هو عقل ولا محالة ذلك الشي هو
السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي تصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية
وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت
من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فحواك ان هذا الذي
ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ه قد تبين في
الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية
وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير
متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل
مبداءً من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك
غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبداءً بعيدا فهي من حيث

انتساب الفعل اليها باعتبار وغير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه
ينحل ما اشكل على **الفاضل الشارح** وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس لا
عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول انه اذا جاز ذلك
فلان متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع **واعلم** انه
قد يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر
حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل ذلك
عن ذلك المبدأ الاول وينفعل **واعلم** انه يقول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير
الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل
المبدائية وانما يمتنع احد هذه الثلاثة في الاجسام فقط ۵ معنى السؤال انه اذا جاز ان يكون
المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية في التحريك لا دائمة التحريك
فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبّه على الجواب بانه يجوز ان
يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه
في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية
في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن
المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات
الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك
التأثيرات على سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط
واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان
تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات
عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها
لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها لها عن العقل دائما **والجواب** ان
المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند
تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري فيكون كل حركة علة
لتجدد حاله وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في
المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولهذا امتنع في الفلك انتساب
تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية
قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على **الشيخ** لانه غير ما صرح
به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق
العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية

سعث

ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق
متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غيره هذا ۵
بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات
بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين قد
شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة
وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات
بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية
ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك
بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستحسن
ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة
بالعرض هي ان يكون الشيء حاله وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول عنه ذلك بسبب
زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه ۵ قد رمز في بيان كثرة العقول ان قوما من
المشائين ظنوا ان المتشبه به واحد فقط في جميع السماويات لان المعلم الاول قد حكم
في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك
القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم
القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج
من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو
محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل
الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض فرد
الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين **الاول** قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة
مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان
التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك
كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما **والثاني**
اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها وتقرير ذلك
ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك
بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات
او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة
غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان **الشيخ** اراد ان يزيل ظن من يظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض ويشبهه النفوس الفلكية بها فبين معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى

عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف نفى عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادى المفارقة والاسكندر يصرّح ويقول في رسالته التي في المبادى ان محرّك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصّها وثامسطيوس يصرّح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان لتصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا الا بغير توسط فالمعلول الاول لعقل غير جسم وانت ترصح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيّزها العقلي ه يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد **قال** الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادى تحريكات الافلاك ولا شك ان المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والتنعم والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد ه هذا الفصل يشتمل على اربع مطالب اكثرها مما مرّ بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه

وانما يجمعها هاهنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانى معرفة كثرة محركاتها اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرّف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك **اما المطلب الاول** فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال **فاقول** الاجرام العالية الفلكية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات وتحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة وعدم التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى الكلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزوية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا هو فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا من الارض ثم غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجرام اشكالا غير الكرة كالقايلين بالمشوذات والحلق والدوف وامثالها وجعلوها منضودة في حشو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقايلين باسترخاء اوتادها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالاقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها **واما المحصلون** الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد بطلميوس

الامتنوعة

الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم مماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلك الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهره محيط بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمائل يماس محدبا هما ومقعرا هما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان **بطليموس** راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشر منها موافقة المراكز بمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين وتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما نظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار **الشيخ** وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تستقر بعد على ذكر اتفاقهم على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا تتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها

لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان هنالك انخراق بوجه حو مان الكوكب احرى بان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك **وهذا هو المطلوب الثاني** وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك **واعلم** انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة يتعلق بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها **وذهب الباقون** الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمهما في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فلم يكن محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقفة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي ويتعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا **والشيخ** حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا تتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وذلك ما ذكرنا وقيل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز او التداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان **الشيخ** نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر المحركات تمتنع عليه وانما نفاه بشيئين **احدهما** البرهان الكلي المقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض للافلاك لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك **والثاني** برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند



كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور لما ان
اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان
وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والجدي
فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع
الحامل بحركة وحده لم يعرض ذلك لكن لما كان الوجه في القمر هو ان حامل التدوير يتحرك
الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط
ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر
جزءا وكسر جزء ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف
الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير
الالهي تداقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك
الفلكان عن موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد
احد عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد
ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بما قربا من جزء الى الجهة التي يلي
المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثني عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك
البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر
بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز
مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج
من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذا لكن التربيع الآخر فاذن المركز
يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين **وامّا عطارد** فلما كان
له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة
المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي بقدر سير
الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا
ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير
بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين
بمثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا
بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دور
استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان

المركز

المركز في هذا الموضع اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من
الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى منهما اقرب
الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس
من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين
في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب
انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك **وانكر الفاضل الشارح** جواز كون
الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة
فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض
او بهما **ثم قال** لا يقال انا نرى الرحا يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها **لانا نقول**
لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة في حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان
مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان **والجواب** ان الجسم الواحد لا يتحرك
حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركتين
اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعهما وان كانت في جهتين متضادتين
احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يفضل وان كانت في جهات
مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على
قياس سائر المركبات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون
مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة
تكون بالقياس الى متحرك تمامها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا تكون جميعها بالقياس
الى متحرك واحد بالذات بل لو كان نعينها ما هو بالقياس اليه بالذات لكانت
احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله
دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال **قوله** ونعلم
انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز
ان يقال كما ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه ه وهذا هو المطلوب في
الباب وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة
كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك
العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يسقط
به الاحتياج وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى اقراط
من القدماء وانما عبر **الشيخ** عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى ان مذهب

لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا
لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها
فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل
المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى
ذهب الشيخ اليه تكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد **واعلم** ان العدد
المثبت بالدليل هو ما نقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل
اذ لم يدل على امتناعه دليل **قوله** ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها
بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هى طبائع شتى وان جميعها تخسب القياس الى
الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف
الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات
التى هى مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد
الا فى شخص واحد وبجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال وذلك المعنى
طبيعة عامة هى مبدأ جنس يشتمل عليها وهى التى تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية
طبيعة خامسة **قوله** فبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض
فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك ٥ لك
هذا هو البحث عن تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اهى اجرام مثلها ام جواهر
مفارقة والوعد بيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل
فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى
تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود
والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى
معا معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة
متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا
مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه
واجب لعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شىء
من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه **قال** الفاضل الشارح هذا الفصل
مع خمسة فصول بعده تشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهو انه يمتنع
كون الاجسام والجسمانيات عللا لشىء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات
ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر

فاذن

فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول **اقول** والمقصود من هذا
الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية
منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم تقدم ببيان
امتناعها **واعلم** ان البرهان تام على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فى جسم
على الوجه العام على ما سياتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه
طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية
فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه
الطريقة مبنية على ثلث مقدمات **احدها** ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشىء
الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد
فى الخارج **والثانية** ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول
ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان
لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن **والثالثة** ان الشيئين
اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى
امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوى
علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا
اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية ولكن
عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه
عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بينا فى المقدمة
الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف
فاذن الحاوى ليس بعلة للمحوى **واعلم** ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان
للخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده
والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك
النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط
ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كونه معه
اعنى وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان الغير الذى يسند وجود المحوى فى هذا الفرض
هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور
ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره
اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره

ولنعد الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين فيه
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكى الى قوله وجد تما الا مكان نزع
متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائى وانما اورد تاليها كليا غير متخصص سلما
تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية
وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى
وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلا فى الحاوى معا معا استثناء للتالى على سبيل الاجمال
وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصا بهذا الموضع بقوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم
فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالى متصلا فقال فلا
يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه اى مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه فى
المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب
مع الحاوى فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف
فاذن ليس شى من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان
قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما تقرر اولا والاولى
حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده
واقول الاختصار على ما قرره اولا غير كاف فى هذا الموضع لانه لم يقترن هناك
الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا
للمحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلا ولا لعدمه
اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد
شى من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب
ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان
فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلا الممتنع بذاته
فاقول ان رام احد نظم ما اورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا ولما تقرر هذا
تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلا فى الحاوى
معا معا ثم يضم اليه قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا الى آخره فان بذلك يصير هذا مع
تالى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان
الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع عن غفلة النساخ واما
معارضة الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع
المعلم

المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه
على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى عليه ايضا ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة
المع فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية
بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتهما والثانى على ملازمة ذاتية
بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر كما مر فى النمط الاول قوله واما ان
يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه
بوهم ولا ممكن ه لما فرغ عن بيان كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الباقى
وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم
الاول وذلك لان الوهم انما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت
العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من
المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى
اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم
ليس بممكن على ما سياتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح
نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك
الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سياتى والمبرهن ان
يستعمل كل شى فى اثبات ما يناسبه على ما بين فى صناعته وهم وتنبيه
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم
حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلا مع وجود
الحاوى قد تعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوى وجودا عن علة
قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان
علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه
ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان
يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملا الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى
اصلا فاما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى
والمحوى وجبا معا عن شيئين ه تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية
ليست بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما
عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزم

على ذلك ايضا القول بامكان الخلا مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى
علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان
هكذا سوا كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم عليتهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان
الحاوى والمحوى او عليتهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود المحوى ولا لعلة
الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا
بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى وحينئذ لا تكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان
فسّر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن
واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن فان اضرب كون الحاوى والمحوى عن واحد
ان يكون احدهما متوسطا دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما **واقول في حله** اختلف
القائلون باسناد السماويات الى المبادى على **فقال بعضهم** انها باسرها يستند الى العلة
الاولى وانما اختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف
تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة
من المحوى **وقال بعضهم** انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن
قول **الشيخ** سوا كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مشعرا بشى
مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين **و
تقرير التنبيه** لازالة الوهم انه لا يلزم تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان
الخلا انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره
الذى هو مكان المحوى وعدم وجود ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا
اما اذا لم يكن الحاوى علة بل مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان مع المتقدم
بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى
فانما يكون للعلة لا لما يتفق بل بان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا
هو احد قسميه الخاص بالعلة لا الذى بالطبع لان التقدم بالطبع ههنا غير متصور
ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس
والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس **واعترض الفاضل
الشارح** بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام و
لم ينف هذا الاحتمال فقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد فنقول اذا خرج
على الاصول التى تقررت انه قد يوجد من غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه
هذا الآخر فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ويكون المحوى
معلولا لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فلو

ح حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علته وذلك القياس
لا تعرض فيه امكان الخلا بوجه انما تعرضه لحدود الحاوى في باطنه ثم لحدد الحاوى لا
سبق له على المحوى وليس كلما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا
بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما
لم يجب ان تكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبلية بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان
هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهو ان الحاوى والعقل
الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب
احدهما الذى هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وحينئذ
يعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذى سبق مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا معا بحسب اعتبار
نفسيهما غير واجبى الوجود فلا مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا
اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشى ولا امكان ان لم يملا كان خلا انما يعرض ما
يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط به
فيكون خلا هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثنا شرح بيان امتناع
كون الحاوى علة للمحوى **اشارة** وهذا القول واحد بعينه نسبت التقدم
الى صورة الجسم الحاوى او نفسه التى تكون كصورته او الى جملته اى البرهان المذكور
على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سوا جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى تكون
مبدا لصورته اى تكون العلة هى كصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوى
فان استلزام امكان الخلا حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واى هذه
الاشياء تفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع **تذنيب** قد استبان انه
ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان
الاجسام انما تفعل بصورها والصور التامة للاجسام والتى هى كمالية لها انما تصدر
عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشى وبين ما ليس بجسم من
هيولى او صورة حتى توجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا
لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصورها يتجدد
عليها او اعراض لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان
من المستبعدات تكون المحوى علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا
بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل **الشيخ** هذا الحكم نتيجة للفصول

المقدمة لكن لمّا كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان
العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح
مبنى على مقدمات **احدها** ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل
بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فانه لا يكون موجودا بالفعل
لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون
من حيث هو بالقوة فاعلا **والفاضل الشارح** علل امتناع كون المادة قابلة
والشي الواحد لا يكون قابلا ولا فاعلا ثم ناقضه بان قال نص **الشيخ** في النمط السابع
على ان علم البارى تع بغير صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا **اقول**
اما تعليله المذكور فباطل لان الشي الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشي واحد فان
الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يصدر عنه المقبول بل يمكن والواحد
لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول
فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة
الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة
الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل **واما قوله** **الشيخ** نص على
ان علمه بصور في ذاته فان كان على ما ذكره كان **للشيخ** ان يقول اعتبار كونه
فاعلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان تقارنه صور المعقولات وان كان
موضوع الاعتبارين شيا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصورة وبالاعتبار الثاني
قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه **المقدمة الثانية** ان الافعال
الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها لمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان
صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهى كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام
فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها تصدر بوساطة تلك المواد فيكون لمشاركة من الوضع ولذلك
فان النار لا تسخن اى شي اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس
لا تضي كل شي بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة
بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هى نفس
انما يكون بذلك الجسم وفيه ولولا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ
لم تكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فظهر ان الصور انما تفعل لمشاركة الوضع **المقدمة
الثالثة** ان الفاعل لمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع هذا خلف **المقدمة الرابعة** ان علة الجسم يكون اولا علة
لجزئيه اعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى
المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى **وقوله** والصور
القائمة بالاجسام والتى هى كالية لها يعنى النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوامها
اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
اشارة الى المقدمة الثالثة **وقوله** حتى توجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى
المقدمة الرابعة **وقوله** فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام و
لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان **وقوله** بل لعلها
تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في
الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور
كالنار التى تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجرد عن تلك
المادة وتجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة
عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى السخونة موجودة بعد انعدام ما
نظن انه علة لها وذلك كالشمس التى تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد
زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية**
وتخصيص فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود
الا واحد فقط لا يشاركه شيا اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير
الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
فتكون هى من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبداء لاثنين معا
~~الا بتوسط احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان لا يكون مبدا لاثنين معا الا بتوسط~~
~~احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط~~ فيجب اذن ان يكون المعلول الاول جوهرا من هذه الجواهر
العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات
بتوسط العقليات **اقول** قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة
عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول
على كثيرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة
للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب
الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من اسناد السماويات الى علل
غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبداء الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة **احدها** ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر **والثاني** ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط
ذلك الواحد **والثالث** ان السماويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد

وسم الفصل ايضا بالتحصيل **زيادة تحصيل** وليس يجوز ان يترتب العقليات
ترتيبها ويلزم الجسم السماوى عن اخرها لان لكل جسم سماوى مبدا عقليا اذ ليس الجرم
السماوى متوسطا جرم سماوى فيجب ان يكون الاجرام السماوية تبتدى في الوجود مع
استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود
مع نزول السماويات ٥ **اقول** هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر
متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبداء الاول
مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدية بعدها وذلك لان العقول ان
انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان
الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول
عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول
للافلاك في العدد بل جزم بكونها مع الافلاك مستقرة وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك
فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان
اعتراض الفاضل الشارح على تجويز ما لم يجزم به سخيف **زيادة تحصيل**
فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلى وجرم سماوى ٥ **اقول** اراد ان
يبين كيفية صدور الكثرة عن المبداء الاول ابتداء بالاشارة الى اول كثرة وجب
صدورها عنه وهى جوهر عقلى وجرم سماوى معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية
عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضى بالضرورة صدور جرم
سماوى وجوهر عقلى معا عن جوهر واحد عقلى ولكن القول بصدور شيئين عن شىء واحد
يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادى الراى بل القول بان الواحد لا
يصدر عنه الا واحد يقتضى اذا حمل على الاطلاق الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون
الصادر عن المبداء الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا وهلم جرا حتى لا يمكن
ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير
من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم
بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور
واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشيا كثيرة غير
مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية
البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ
بقوله ومعلوم ان الاثنين انما تلزمان من واحد من حيثيتين ولكن تكثر الجهات والاعتبارات ممتنع فى
المبدا

يلزم عنه جوهر عقلي صح

المبداء الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن
ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسنادها
الى غيره بالاجمال وبقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة **فنقول** اذا فرضنا مبداء
اول وليكن ا وصدر عنه شى واحد وليكن ب فهو في اول المراتب معلولاته ثم من
الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شى وليكن ج وعن ب وحده شى وليكن د
فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن
ب بالنظر الى ا شى آخر فصار في ثانيه المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا
بتوسط ج وحده شى وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج
رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع
وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادى عشر وعن ج د معا ثانى عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان
يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شى واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التى تكون
فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان
يصدر اشيا كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد **واذا ثبت هذا** فنقول
اذا صدر عن المبداء الاول شى كان لذلك الشى هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم
كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما
الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو
المسمى بالماهية فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبداء الاول لم يفعل شيا
لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا
اعتبرت الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس
الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبداء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبداء الاول ولذلك جاز ايضا في
كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه
ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود ٥ وهوية ٥ وامكان ٥ ووجوب ٥
وتعقل للذات ٥ وتعقل للمبداء ٥ واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثه

في ثانيها هو الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم لتجرده والتعقل للمبداء الذى استفاده من الاول واشار في ثالثها الى الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول شامل لهذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبداء يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبداه فهذه الاحوال الثلث هى التى يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاولى الثانية يشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها حاله بالقياس الى مبداه وهما المرادان من قولهم من ذكر التثنية **وَإذا تقرّر هذا** فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قول الشيخ من الضرورة ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدد ايمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول **قوله** ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شى منها انه بذاته امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول ه اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لا غير **قوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عند مبداء لشىء ما ه اشارة الى امرين **الاول** ما يفيض من الاول على معلوله **والثانى** ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبداء ووجوب الوجود الذين يجمعها حال المعلول بالقياس الى المبداء وهو افضل حالتيه المذكورتين التى بها صار مبدءا لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته مبداء لشىء آخر ه اشارة الى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التى بها صار مبداء للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات ه اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظه هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له

لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شىء واحد كما مر **قوله** وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب ه اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصورى منه مبداء للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبداء للكائن المناسب للمادة ه اى ينبغى ان يستند علية العقل الذى تحته الى الحالة التى له بالقياس الى مبداه وعليته للفلك الذى تحته الى حاله التى له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكمال الفائض عليه من مبداه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبداء لجوهر عقلى وبالاخر مبداء لجوهر جسمانى ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصيرهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبداء لهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثانى صار مبداء لصورته التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميان في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبداء في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تسامحوا في تعابيرهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك خافيا لما اشنعوه ونسبوا ايلهم عليه **والفاضل الشارح** من ينسب كلامه في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفى ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع **اقول** الشيخ لم يجعل الوجوب



وحده مصدرا لفعل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفا والنجاة والمبداء والمعاد
والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدا
لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى خلاف ذلك واما جعل الامكان
وعقله لنفسه مبدائن لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضه بينهما كما مر واما الحجة التي
ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على تصور بل لعمرى قد كفى للشيخ بحجته في
حرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من
الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجرى مجراه
والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا
مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات
تصلح لذلك بالاتفاق كما مر واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس كما ظنه بل هي مما تقع
على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود **ثم قال** المعلول الاول لا يجوز ان
يكون متقوما بمختلفات والا لكان الاول علة لها **والجواب** ان المعلول الاول يطلق على
العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يجعل شئ من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول
بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما **والشيخ** قد صرح
بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد
ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبداء قوامه بل يجوز ان
يكون الواحد يلزم عنه شئ واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة
كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاولى **قال الفاضل الشارح** بعد الحكم بان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس
لما تحته لان ذلك يقتضى كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل **اقول** وهذا خلط
وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجرى مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام
طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فقد حصلت
لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة **والجواب** ان الاضافات
والسلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورا **ثم قال**
والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن الصورى والاشبه

بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في بعدها في الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف
وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية
في هذه المباحث العلمية **اقول** اذا استند شيئان احدهما اتم وجودا من الآخر الى
سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب اسناده الى المسبب
الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمى وله نظاير كثيرة لا تحصى
قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة
ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلى البرئ من الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها
اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدائها اعنى الطبيعة الوجوبية
الوجودية وان الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية
صدور الكثرة عن الواحد الى هذا بالتفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز
عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكره
مرتبا بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط
وساير اعتراضات **الفاضل الشارح** ينحل بما مر **وهم وتنبيه** وليس اذا
قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى
في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب
الكلى لا ينعكس كليا **اقول** **تقرير الوهم** ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة
الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على
مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون كل عقل عقل وفلك وذلك لا الى نهاية **والتنبيه**
على فساده بان يقال انا قلنا بان كل عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل فذلك العقل
يشتمل على الكثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على الكثرة فيصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب الكلى لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع
حتى يكون متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن كل جوهر العقلى حتى يتم الاجرام
السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى **اقول** لما كان
الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو
الذى اوجده الاول تعالى من غير توسط شئ آخر ولا شرط وجودى ولا عدمى كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط **واعلم** ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما
سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد

على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مرّ اذ لا دليل على ذلك ولا رجحان
الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبداء الاول بتوسّط العقل
الاول كلام مجازي لان الموثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبداء الاول بتوسّط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببيّنة بل قد كذّبه تخصيص الشيخ
العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقرّبه الفاضل مفسّر
بالايجاد من غير توسّط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل
الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذا كل سائر المعلولات التي لا يستند الى شي غير
عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك تشنيع
آخر لو تمّمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشي وباقي الفصل ظاهر وانما رسمه بالتذكير
لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة
تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن
العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي
ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور **اقول** يريد بيان ترتب
صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبداء بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة
واسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم منه جرم سماوي واليه ينتهي العقول
ويعرف بالعقل الفعّال فيقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع
التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا
محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس
هناك شي يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه
الاجسام مولفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير
والحركة في حدّه وجب ان يكون اختلاف صورها بما يوثر فيه اختلاف في احوال
الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة
المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبداء تهيّوها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون
ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا
كافية في ايجاد المادة لمواد اجسام اخر كما مرّ واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من واحد معيّن علة لذات
واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردّها الى امر واحد كما مرّ في النمط الاول في كون

الصور

وان تكون اشتراكها مادتها ما يوثر فيها اشتراك احوال الاجرام السماوية

الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية
مادة فيها صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة
التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار
لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مرّ بيانه في النمط الاول **فان قيل**
انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة
الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر **اجبنا** بان الطبيعة الجسمانية ليست
شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل في معيّنة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل
التغير والحركة في حدّه كما مرّ **قوله** واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل
ولكن يختلف في هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها
المختلفة **اقول** لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبداها
اشتغل بذكر الصورة وبيّن انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى
المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة
من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختصّ المادة تاثير
من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على
استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصّصات مختلفة ومخصّصات المادة اعنى المعدّ
والمعدّ هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير هنا سببه بذلك الامر لشي
بعينه اولى من مناسبته لشي آخر فيكون هذا الاعداد مرجّحا لوجود ما هو اولى فيه
من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيوء الاول العام لتشابهت نسبتها الى
الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينتسب الى
جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع
اليها وهو الاستعداد فاذن لا بدّ في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة
ومثاله الماء اذا افرط تسخنه فانه زادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية
شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض
الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق
مبداء لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز عما يلي جهة
المحيط وباحوال تدقّ عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد
صور العناصر **اقول** يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر

الاربعة فنذكران مبداء ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل
كرة كرة يلي المركز مما يلي المحيط الى ان يفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات
مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي **واما التفصيل** فنقدر ونقدر عن اد راك اوهامنا
واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي
ومن يتبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شي ثابت في حشوه
فيلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه بقي ساكنا فيصير الى التبرد
والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار
وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض فقلة الحر وقلة التكثف
توجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض
هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر **ثم قال** ان ذلك ليس بسديد
عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور
المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان
الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به
صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتامل
حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره
في الحركة او سكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته تستحفظ
باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث
السكون تامل والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي
تحدث بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن علة
منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يخصها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت
نالت الصور من واهبها او ان يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب
يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب نسبها من
السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى
تحدثها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي
يلي هذا العالم **اقول** اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي
التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني
امور منبعثة من السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لخلخلة الجسم المسخن
او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج
من

من موضعه لامتزاجه بغيره **واما الامور المنبعثة عن السماويات**
فكالهيات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي منها تصدر الافعال عنها فانها
امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها
فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام
مازجة بعضها بالبعض كما تنشا هذه القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات
واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس
انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جواهرها بل المراد
بذلك تلك الهيات المذكورة التي تجد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها وبعد
حصول الامتزاجات عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب
بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية
والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره
في النمط الثاني **قوله** وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية
وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك لما اعطيتم من الاصول
يمديك سبيل تحققها من طريق البرهان **اقول** يشير الى ان آخر مراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلي وهو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا
من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط
كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى
الاستكمال عن افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وما
يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع
الكلام في هذا النمط **والفاضل الشارح** اورد شكوكا **منها** ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها
عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد
الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا
كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن لامكان
الوضع بين السماء والجسم القابل للاعراض وذلك مما لا يذهبون اليه **والجواب** لان
اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع
تلك الشرايط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره **ومنها** انهم لما حكموا

بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه
وهذا ايضا نقض لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف
القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبداء الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو
ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل
كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه
الكثرة اليه **اقول هذا الجواب ليس بمرضي** على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين
المبداء الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه
في النفوس فقط **والجواب الصحيح** ان يقال صدور الافعال التي لا ينحصر عددها عن واحد
انما يكون بحسب حيثيات غير محصورة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون
الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره
فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير محصورة والاول تعالى عن ذلك
فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبداء الاول بحيث يمكن اشتماله
على امثال تلك الحيثيات **ومنها** ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي
اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان
وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية
بعد تجردها عن الابدان مع ما تقررت فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات
في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب لجميع الموجودات
الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا للنظام
الكلي وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة
لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد
موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تامل كيف ابتداء الوجود
من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف
فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذكر في
آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبين في هذا النمط بالاشارة الى مبداء
الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبداء ابتداء منه وذا معاد عاد
اليه ومراتب البدو بعد المبداء الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها

مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها
مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهي مراتب البدو ويكون
بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام
النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة
بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها ثم مرتبة النفوس النباتية
وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة
المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على
صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة
عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبداء الذي ابتداء منه وارتقى الى
ذروة الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في
جميع المراتب على التكافؤ منتهيه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة
فهي في غاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** ولما
كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به
بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها
بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر
الباقية **اقول** لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود
اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها
الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة
الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة
لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما
للصور العقلية الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع
انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه
لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما وتمم مقصوده
بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء
المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره
الشيخ ابو البركات البغدادي **واعلم** ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى
الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث

الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشى عما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشى لكنه حفظ بالعرض ثم ان **الشيخ** اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج واريدك بيانا **فاقول** ان الشى اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه **اقول** التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيه لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشى الحاضر امامه انما تكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضر هذه بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها **وقوله** لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهى استثنائية متصلة مقدمها **قوله** ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة هى قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض

للقوة

للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض للآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال المشروط **وقوله** كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التى تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط تكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا وتكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستنباطات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجد بصرا ولا اسمع والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالحساس والمحرك **قوله** ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالى وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل هى في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا تمت الحجة ثم ان **الشيخ** اشتغل بنفى وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل لشى في صورة معينة يدل على كونها فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا **قال** **الفاضل الشارح** معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثانى مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى على تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص في ما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال **واقول** القوة الحيوانية يقع بلا اشتراك على الكمال الاول

الذى به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل
الزيادة والنقصان بخلاف الثانى فالحد المعين من الصحة الذى لا تزيد ولا تنقص معتبر
فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد
تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى الكمال الاول للنفس
العاقلة بل فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مقتضية
بالآلات الجسمانية لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر
كذلك واما الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر
هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها بعدها من الحجج الاقناعية
فى هذا الباب على ما ذكره فى ساير كتبه يعنى انما تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة
للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا لا على ما تستعمل فى الخطابية فانها
يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهى بهذا الاعتبار تشمل التجربيات
وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات **زيادة تبصرة** تامل ايضا ان
القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبع فعلا
فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر
القوية يقال خرجت فى اثر فلان بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها
ان تكرر الافاعيل خصوصا الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية
باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان
تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن
المحسوسات فى المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان
كان بمقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون بمقتضى طبايع العناصر التى تتالف موضوعات تلك
القوى عنها فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها والتنازع
والتقادم يقتضى الوهن فيها جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده
القوى عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى
قوله وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف هذه القضية
هى صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره ان يقال القوة العاقلة قد لا يكلها كثرة
الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة
وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها
وخلوها عن التقادم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف

ولم نقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التى هى قوة بدنية
فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن
القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما تقويها ويشحذها فضلا عن الابطال
واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى بالنوع
مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان
القياس المذكور يأباه واما قوله والخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف
غير مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشىء فانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا
بضعيفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره فى الحاسة وضعفه **زيادة تبصرة**
ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا كانت القوى الحساسة
لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها
ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شى ٥ **اقول**
هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة وهى ان كل
فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شى لا يمكن ان تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشى
ويتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه
ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين
هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها
آلاتها والنتيجة قولنا وليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية **واعتراض**
الفاضل الشارح على ذلك بتجويز التعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها
مندفع بما مر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام
من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها ان تدرك
انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك
كل شى **زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت
دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة ٥ هذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على هذا المطلوب
وهى مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة الصورة المدركة للمدرك
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان
كان بآلة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور
الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام
آلاتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور المتفقة
بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص

المتفقه بالنوع اوغير مادية كتغاير الانواع المتفقه بالجنس او بسبب اقتران البعض بشي وتجرد البعض عنه وذلك الشي اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزوي للانسان من حيث هو طبيعة اوغير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين بذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما بين في النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مولفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دايمة التعقل لذلك الجسم اوغير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها ه فهذا اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة الآلية وقوله فيلزم ان يكون ما حصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشي واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة لما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها تكون الصورة التي للشي الذي فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دايما اشارة الى معيتها في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دايما او لا تحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المنفصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثنا لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان

متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولا يجوز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان الماهية التي هي ما يحصل في العقل من ذلك الشي بنفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كان معنى قول القايل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء لنفسه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قايم بنفس ما لم تكن ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل لما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل لا بمشاركة الجسم لما هو محل له غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة

حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة
وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقترانهما على ما مر
واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق
بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد تحل فيه اعراض
ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع
المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة
بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها
وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها
ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او
غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب
ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يحصل للنفس لذاتها لكونها معنى لذاتها والى ما يحصل لها
بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لكونها مجردة عن
المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت
مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في
غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل
منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة
بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك
وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له
ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة
قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذ لا على انه اصل بل كالمركب من شيء
كالهيولى وشيء كالصورة عنينا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول** هذا ابتداء
احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه
اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل
بالقياس اليها **واذا تقرر هذا** فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من
شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير
قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما
لامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس
ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن
اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب

تكون

يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين
فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وعدمها هي في
موضوعاتها فلم يجتمع بينها تركيبه **اقول** هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير
من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك
فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك
لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي
بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد
بعد وجودها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل
لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركب فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد
فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل
فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها لانها اصل
الوجود والبقاء يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها **واعترض الفاضل
الشارح** فقال لو كانت للنفس هيولى وصورة كما للفلك ان لهيولى الاجسام وصورها
وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا
منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب
ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا
يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام
بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هي النفس
وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون
للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها
عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان
لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو
المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز ان
تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم
متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة
من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس
عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة
باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقالان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه

والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة **ثم قال** الفساد والحدوث
منشا وبان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان اوفي استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل ووقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا
عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا
لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط
عند فقدان الشرط **والجواب** ان كون الشي محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام
له او لامكان فساده غير معقول فانا نعني كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو
تهيئة لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان
الفساد ولذلك امتنع كون الشي محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان
حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو
مبداها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيئه ذلك مبداء الصورة
المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبداء مرتبطا به بهذا النوع من
الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن
معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيأة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد
الصورة المقارنة به وزال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد
ذلك المبداء من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط
في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبداء صورة لا من حيث هي موجودة مجردة
وليس بشرط في وجودها والشي اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه **فان قيل** لم اوجب
استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبداء لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه
بفساد تلك الصورة فساد مبداه وما الفرق بين الامرين **قلنا** لانها يقتضي حدوث
معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول
لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ود
ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو
فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ
كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم
يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه

حاله في الذات باقية كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته
فقد بطل ذاته وحدث شي آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا
علمت انه يقتضي هيولا مشتركة وتجدد مركب لا بسيط **ش** لما فرغ من اثبات وجوب
بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين
كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد
المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه
عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم وذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع
عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو
ما ذكره في كتابه الموسوم بالمبداء والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبداء والمعاد حسب
ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر
العاقل عقل ا الى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل ا
ثم عقل ب ايكون كما كان عندما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا
آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **ش** معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم
انه اذا عقل ا صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو متجدد الذات عند كل
تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر ب نا قضوا مذهبهم وان بقي ا وصار
مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على
اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكره لو لا
وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل
الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال
هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا
قد يتصل منه شي دون شي او يجعلوا الاتصال به يجعل النفس كاملة واصلة الى
كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينئذ ثابتة
به ثابتة **اقول هذا الوهم** هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد
بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده
بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب
حصول جميع المعقولات التي يعقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقله معقولا
واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما الزمهم مضافا

الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي
العقل المستفاد حين ما نتصور به تامة حاله **واعلم** انه كما لزمهم في الفصل المتقدم
القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات
العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف
بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله
وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اردأ التمر ويقال للضرع
البالي ايضا حشفه فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** **اعلم** ان قول القائل ان شيئا ما
يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر
ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول ٥
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء
بغيره نفسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر دون
ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان
يزول عنه كالشيء الصاير شيئا ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه اليه كما يقال
صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف
شيء آخر الى الشيء الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة وهو
انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير
معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتالهة والمتصوفة
حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان
المعدوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث ان كان لا بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان
كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان
الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى ٥ **تقديره**
ان ههنا امرين كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثاني
والثاني هو المصير اياه كذلك والاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين
معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما
موجودا وجميع الاقسام محال **اما الاول** فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما

فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد **واما القسم الثاني** فيحتمل تقديرين احدهما
ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر
بالعكس **والشيخ** ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من
الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير
كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث ان كان
بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع
لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه
وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه
لا يكون نحو هذا **والفاضل الشارح** لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال
واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر
مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب
بقوله وما يجري هذا المجرى **تنبيه** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل ذاته
فانه ذات موجودة يتقرر فيها الحقايق العقلية تقرر شيء في شيء آخر لما ابطل المذهب
المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه
الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والحلية في اللغة
هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالحقايق لانها الصور المطابقة لذوات تلك
الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور
الخارجية مثلا كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى
القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان
يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ٥ لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من
المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون
عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه
احد الى ذلك وايجاده ما تعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن
الاول لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان
يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجود ها لعدمه في جوهر
قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت

العقول المفارقة الحغير المتناهية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته ٥
هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة
لشي موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشي لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل
فعلي فاما ان تحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال تصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك
الصور واما ان تحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شي خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي
الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الحغير المتناهية
وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول
الواجب يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا
واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا
يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى
الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود
يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه
وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتب النازل من عنده طولا
وعرضا ٥ لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر
انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل
ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة تقتضي العلم
بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا
العلم يتضمن العلم بلوازمها التي هي معلولاتها الواجبة لوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي
بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة العلولة النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتب او عرضا كسلسلة الحوادث التي
لا ينتهي في ذلك الترتب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وفي احتياج
عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه **اشارة** ادراك الاول
للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشي مدركا ومدركا ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه بذاته وبعدها الادراكات النفسانية
التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار من حيث
هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك فيختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا
وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك
فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي
المقتضي

المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس
فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة
التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة
من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول تقتضي
علة المعينة انما تقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة تقتضي العلم بماهية المعلول وانيته
والعلم بالمعلول تقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان الادراكات في ذواتها ادراك
الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها فهو ايضا
افضل انحاء كون الشي مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشي مدركا لانه تام حاصل
على الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فبغير ممكن
من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق
الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه
ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم
عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور تصور المعقولات فينطبع منه
فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة
المبادي لا بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها
ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشي الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما
يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك
ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب
الوجود يعقل كل شي فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته
ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتب وكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته ٥ تقرير
الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور
متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شي فاذن
معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الواجب الاول
واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة ثم تقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل

ذاته بذاته وكان ذاته علة الكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته
فتعقله للكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة التي هي عقل لانه هي معلولاته ولوازمه
مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته
ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة
علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له
فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية و
الوجود لا ينفي تكثره فالحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة له
المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه ونبه الفضلا هو ولا شك في ان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره **الفاضل الشارح** وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير
مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر
هذه المقالة ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه
التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد
من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة
خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك **اقول العاقل** كما لا يحتاج في
ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته الصادرة التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها وتستخرجها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور
فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن كونك محلا لتلك
الصورة شرطا في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم

ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان تكون حالة فيه **واذا تقدم هذا فاقول** قد علمت ان الاول عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين
على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا
للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير
احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من
غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشفت لك كيفية
احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا
ان تخليص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على
سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاختصار هاهنا على هذا الايماء اولى **اشارة**
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه
في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية
واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم
انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع فان كان معقولا له على النحو الاول لانه هذا ادراك آخر جزئي
يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان
علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في
وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده
اقول يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين
ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات

من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا تحصل
الا بالاحساس او التخيل او ما يجرى مجراهما من الالات الجسمانية وتقل تقرير
ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها
ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت
جزئى وقولنا الانسان يقول القول فى وقت كلى ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول
والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد فى شخصه
انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب
انضياف معنى الاشارة الحسية اليها وما يجرى مجراها من المخصصات التى لا سبيل
الى ادراكها الا بالحس وما يجرى مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك
المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق
بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من
حيث هى مخصصة **واذا ثبت هذا فنقول** كل ذو امر من ادراك علل الكائنات
من حيث انها طبائع وادراك احوالها الجزئية واحكامها كتلازمها وتباينها وتماسها
وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هى متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التى تحدث
معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجمع واقعة فى اوقات تتجدد بعضها ببعض على
وجه لا يفوته شى اصلا فقد حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة
اياها بشى ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت فى الوجود مثل
هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى ازمنتها
غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلى ونعود الى شرح
الكتاب **فنقول** قوله فالاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها
من حيث هى طبائع مجردة من المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها
لتكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظنى **ثم قال** منسوبة
الى مبداء نوعه فى شخصه اى منسوبة الى مبداء طبيعته النوعية موجودة فى شخصه
ذلك لا انها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها غير موجودة فى غيره
والمراد تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هى طبائع ايضا **ثم قال** تتخصص به
اى يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبداء وانما نسبها الى مبداء كذلك لان
الجزئى من حيث هو جزئى لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له
من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر

فى موضع الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول
الثور يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى سار القمر
فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل
وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تجديد زمان الكسوف بزمان اول
الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجرى مجراه
وليس زيادة غير محتاج اليه لملاحظته **تنبيه واشارة** قد يتغير
الصفات للاشياء على وجوه **اقول** هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات
الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بالامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير
واستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال
الصفة اما ان يكون متقررة فى الموصوفات غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان
تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان تكون متقررة
ومقتضية للاضافة معا وهى ينقسم الى ما يتغير بتغير المضاف اليه والى ما لا يتغير
بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك
باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
الثانى غير مذكور فى هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشى قادرا على تحريك
جسم ما فلو عدم ذلك الجسم لا يستحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال ما وازن عن
صفته لكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها
اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحالها مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك
زيد وعمرو وحجر ومدر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات
المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة
الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير
بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا
القسم كالمقابل للذى قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف
المقتضية لاضافته الى شى من خارج التى لا تتغير بتغير ذلك الشى الخارج وان
كانت تتغير اضافته الى ذلك الشى وهو كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهى تقتضى كون القادر مضافا الى المقدور عليه فلا يتغير
بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان
قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا

ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي
والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة
واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة
بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية
عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم حدث الشيء فيصير
عالما بان الشيء ايش فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما تختص الاضافة
به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون جزويا عالما بجزوي جزئي بل يكون العلم
بالنتيجة على ما استانفنا يلزم اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة مستجدة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة اضافات
شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة
لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا ه‍ هذا هو الصنف
الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء خارج التي تتغير بتغير
ذلك الشيء الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه
وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم
انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي
ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا
اذا استؤنف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر **ومثاله** العلم بان الحيوان جسم
لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما لم يقترن به لا ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان
جسما كما لم يقترن حيوانا فان العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة
وهيئة جديدة للنفس لها اما اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك
العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال
الموصوفات المتعلقة بها في الاضافات فقط بل في نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا
للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني
فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ه‍ لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العارية عن
الاضافات ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان
ويجوز ان تتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا
محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة

لازمة

لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات
موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة
وبالاشارة لهذا الحكم الكلي **واعترض الفاضل الشارح** بان الاضافة وجودية
عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا
ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها
بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة
على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة
هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل
فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **نكتة**
كونك مبدا وثمة الاضافة مختصة وكونك قادرا عالما هو كونك في حال متقررة في نفسك
تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة مختصة ه‍ اشار
الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين لئلا
يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تذنيب** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته
ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر ه‍
اقول هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود
ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى ان الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما
ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان تتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم
يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكرنا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير
الازمنة والاحوال **واعلم** ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض
الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور
وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك

الا يمكن ان يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك
بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن لا محالة الواجب
الاول وكلما لا تكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل
على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني **قوله** ويجب ان يكون عالما بكل شي لان كل
شي لازم له بوسط او غير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا
واجبا اذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت **أقول** هذا تاكيد لاحاطته تع بالكل واقول
في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث
هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة
في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة
وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصورة فيها واخراج ما فيها بالقوة
من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج
فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة
في موادها والمادة كاملة بها **واذا تقرر ذلك فاعلم** ان القضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل عز من قائل وان
من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
في القضاء والقدر مرتين واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين
وهناك تظهر معنى قول **الشيخ** ان كل شي يوجد عن الاول بوسط او غير وسط يتادى قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشي بعينه تاديا على سبيل الوجوب **إشارة**
فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل
هذا الفصل يشتمل على تفصيل العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما
اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن
الاول من غير قصد ولغاية هناك بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام
الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط
السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا
كلامه ههنا بتقرير المراد **إشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى
وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها

الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات
وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدءا
لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا
يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا
يكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام
حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان
يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات
موذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار في
المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون
ويكون القوى المذكورة لا تغني غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض
خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض **لما** فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه
وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير
اليه ويجب ان تحقق ماهية الشر قبل الخوض **فأقول** الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي غير موثرة كفقدان كل شي من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل
وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يمنع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم
والزنا وكالاخلاق الرديئة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا
في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر
بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات
هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما
يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد الاشياء كماله
وانما يطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي
مبادئها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث

وجود تلك الامور في انفسها او في صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم
الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لايق به او غير موثر عنده وان
الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء
العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية
مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود
بعد تقرير المعنى الى الشرح **فنقول** الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه
تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا **والقسم**
الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما
يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام **الاول** ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان
الموجودات التي لا يشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا **والثاني** ما يغلب فيه
ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللايقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك
المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها
تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف نظام ان مثل
هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس
الى الكل ووقوع التصادم المفضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه
لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات **واما الاقسام**
الثلثة الباقية التي تكون شرا محضا او تغلب الشرية فيها او يساوي ما ليس بشر فغير
موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون الكثير من الاعدام
الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور **والشيخ** اشار الى القسمين الاولين بقوله الا موجود
الحكمة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور
شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض
الى قوله اقل من اوقات ~~الالم من اوقات~~ السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين
للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان هي
انسان والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق
الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان العراء
العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تخلو عنها الا ان تكون بحيث
لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر
ان

ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض وهي ليست
بما هي من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها
قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب
او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية فلا يكون السوال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض
الفلاسفة فيه من جملة الفضول **والجواب** ان الفلاسفة يبحثون عن كيفية صدور
الشر عما هو خير بالذات فيثبتون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات
الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر **ثم قال** انهم يستدلون على كون الشر
عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى
الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر
لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل
استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا **والجواب** انهم انما يبحثون عن ماهية المعنى الذي
يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك
الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها فظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال
التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان **الفاضل الشارح** حكم بان الشر هو الالم
وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة
واطال كلامه في بيان ان الالم في الدنيا اكثر من اللذات ويقتضي كون الشر غالبا ثم
ذكر ان الفلاسفة لا خلاص لهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول من يقول لم خلق
الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو مونيا في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم
في ذلك من باب الفضول **أقول** لا حاجة بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه
وههنا تنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا بجملتهم الى انه نادر فاسمع انه كما كان احوال البدن في هياته ثلثة حال
البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام اي السقيم والاول والثاني
ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا ويسلمان كذلك حال النفس
في هياتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة
الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة
في المعاد وان كان ليس له كسر ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل
السلامة وينال حظا ما من خيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى



في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط ناش غالب واذا اضيف اليه الطرف
الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة ۵ لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وشهوية وكانت السعادة او
الشقاوة العاجلة ن مستحقره بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر
الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب
سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان
الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني
الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضره في
المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه
بالنفوس في هذه الاحوال بالابدان في الحال والصحة الغالبتين او في القبح والمرض الغالبتين
او في الحالة المتوسطة بينها ثم بين ان الوسط مع احد الطرف الفاضل غالب فاذن الشر
ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجي بيانه وهو
معنى قوله واخرى كالمسقام والسقيم وهو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو غرضه الشيء وعرضه
للشيء اذا كان منتصبا لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عبارات واضحة **تنبيه**
لا تعتقدن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا تعتقدن عندك انها لا تنال اصلا الا
بالاستكمال في العلم وان كان يجعل نوعا وجها اشرف ولا يتعين عندك ان تفاريق الخطايا
بعصمة النجاة بل انما يملك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعقاب المحدود
ضرب من الرذيلة وحدّ منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا
على عدد مضروب عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع
لهذا فضل بيان ۵ يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو
ظاهر وقوله بانه لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يملك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دل
على انهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال ولتسع
رحمة الله تع ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شي فسأكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص تمامها باهل الطرف الاشرف **وهم وتنبيه**
اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئت عن ان
يلحقه ذلك انه لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في
اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة

عند

عند المصادمات الجارية فاذا ترى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار
والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بيّنا
وهذا الفصل غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب
فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمته فهو لازم
من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن في وقوعها بد ولا بد من وقوع ما تبعها
واما الذي يكون على جهة اخرى من مبدا من خارج فاذن لك ايضا يكون حسنا لانه قد كان
يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف
فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض احد يقتضي التخويف والخطأ فركب الخطأ وانّى الجرم
وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم
لو لم يكن هناك الآجاب المبتلى بالقدر ولو لم يكن في المفسد الجزئي له مصلحة كلية عامة
كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو
ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال
انها من الظلم فافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي يجمع عليها ارتياد المصالح
ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى
الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضعها ۵ تقرير السؤال
ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات
في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما حدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هنالك فلم
يعاقب الانسان على شي صدر عنه على سبيل الوجوب **والشيخ** اجاب عنه اولا بجواب
يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن لا قوله ولامن دقوع ما سبها وهو ظاهر هذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها تكون من اخلاذ اثمها وهو
نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد
لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن الشي خارج على ما يوصف
في التفاسير والاخبار فاشار **الشيخ** الى ذلك ايضا بقوله فاما العقاب الذي يكون على
جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث اخرى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان
سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهم اهل الظاهر
ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر **فقال** ثم اذا سلم معاقب من
خارج فان ذلك يكون ايضا حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب

اليه المتكلمون على ما سياتى واستدل على ذلك بان وجود التخويف من مبادى الافعال
الانسانية حسن لنفعه فى اكثر الاشخاص والابقاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد
للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا
بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت
الجزئى لاجل الكلى اى لا يلتفت اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل
واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم يوجب ذلك وان كان مشتملا على شر ما متبوع
عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على
وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ فى ذلك صلاح ما لهم
العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة
وتبعيدهم عن معصية وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى
امثال ذلك مما يشبونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها
بحسب العقل ويعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالقياس
بحسب بعض الفاعلين لبعض الاشخاص الانسانية على ما مر فى المنطق فاذن بناء بيان احكام
افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح **قال الفاضل الشارح** هذا الجواب ضعيف اما اولا
فلانه مبنى على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر
التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الآخر واما ثانيا
فلانه لا يتمشى على قول الملّيين لانهم يحكمون بكون الهالكين مما يخالف قواعدهم اكثر من
الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال كما ان العقاب ايضا من القدر
وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل **واقول** على الاول القول بالقدر على ما ذهب
اليه الحكماء هو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة بخلاف القول بالقدر
على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر فى الوجود الا الله
تعالى والجواب الذى ذكره الشيخ موافق لاصوله لان فعل الانسان مستند عنده الى
قدرته وارادته فكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف
فان وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به
صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافى كونه من القدر لان جميع ما فى القدر معلل عنده واما
على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر فالتعليل به باطل على ما ذكره الفاضل الشارح
وانما ينقطع الكلام فى القدر فى عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل
عما

عما يفعل وعلى الثانى ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمى المسلمين على ما صرح به
بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل
حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن فى البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة
ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التى تكون او تحصل لذوى الخير والكمال من جهة
الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية
المستعلية هى الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد
يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو
المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو
فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضهما لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة
جسمه فى صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر
والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام
يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على
انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند
المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين
وربما اقتحم الواحد على عدد جم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت
كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية
وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص
على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها لنفسها فاذا
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية العطب
الهلاك والاقتحام الدخول من غير روية والجم العدد الكثير **واعلم** ان من المشهورات
ان السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هى المدركة بالحواس الظاهرة
واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى الخيالات لا حقيقة لها
وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى هذا الفصل على وجود لذات
باطنة هى اقوى من الحسية الظاهرة لوجوه **منها** ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت
فى امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية **ومنها** ان
لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها **ومنها** ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير

على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها **ومنها** ان كبير النفس يوثر لذة
الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم
بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع و العطش ويقاسي اهوال الموت
و الهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر
عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فينتجان ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه
على ان من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يوثر اللذة
الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمرضعة من الحيوانات
توثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم
تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من
الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة
الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتي **تنبيه** فلا ينبغي لنا ان نستمع
الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون
لنا والذي يقال هذا يجب ان يبصر ويقال يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ
وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها ٥
القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس
الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب
الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض **الشيخ** من التعليم اثبات تلك السعادة وكان كل
ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات
تلك السعادة ولذلك وسمه بالتنبيه ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة
وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها معها بحسب الكمال الموجود والخير فيهما فان
النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية
تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم
هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر ٥ يريد التنبيه على ماهية
اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذات العاقلة
اتم منها للنفس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك
فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على ذكر الادراك لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه وقيل لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على ذلك الادراك الا بالمجاز وانما

اورده معا

اورده معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال
ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين
الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او
يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما
من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير **والشيخ**
انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واحترز بذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى
وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ
به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة وبمقابلتها ماهية
الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي
ولذلك عدل **الشيخ** منه الى ما ذكره في هذا الموضع **قال الفاضل الشارح**
تعريف اللذة بالخير الذي هو عند **الشيخ** امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود
وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء
والاصوات المنكرة وما اشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلانه
العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور
يرجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان
فسروه بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان حقه ولم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة
والالم بديهي غني عن التعريف **واقول** ما ذكرناه في تفسير قول **الشيخ** يغني عن ايراد
الاجوبة لهذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما
ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء
الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذي هو عند الغضب
خير هو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم
ذوي العقول في ذلك مختلفة ٥ مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو
الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلث

التي تتعلق بالافعال الارادية بهما اعني الشهوة و الغضب و العقل ومعنى قوله في الخير
العقلي تارة وباعتبار وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل
قابلا عما فوقه بالقياس لا قوته النظرية و الجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه
بالقياس الى قوته العملية و اراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات
التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك
القوى اما العقلي الصرف فلا اختلاف البته **قوله** وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال
الذي يختص به ويحوه باستعداده الاول ۵ اراد الفرق بين الخير و الكمال فذكر
ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء
لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه وذكر يدل
على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فلانه
ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الاخر ولا يكون الشيء يحوه
ذلك الشيء باستعداد الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى
ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان فانه مستعدة بفطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا
طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون
هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان **الفاضل الشارح**
ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح **الشيخ** بان الخير هو كمال مقيد بقيدين الى ان كلام
الشيخ مشعر بان الخير و الكمال واحد وحينئذ تكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر
قوله وكل لذة فانما يتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك ۵
لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري و الثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا
النمط مبني عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا
يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة و السلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو
وغيره فجوابه بعد المسامحة و التسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا
ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض و الوصب يجد
عند التؤوب الى الحالة الطبيعية مفاجأة غير خفي التدرج لذة عظيمة ۵
الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا
و التؤوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاجأة الاخذ على غرة و الغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة و السلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما **وايراد الجواب** عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة

و هو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استقرار المحسوسات
يذهل النفس عن احساسها و السبب على امتناع التجدد المقتضي للادراك لذة ان جدا
تنبيه و اللذيذ قد يصل فيكرهه كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن ان لا يشتهيه
اشتهاء شائقا و ليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به
بالحس من حيث هو خير ۵ لما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن البعض الوارد على
شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل
يشتمل على الجواب عن البعض الوارد بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال و الخير بالقياس
الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب
كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول **تنبيه** اذا
اردنا ان نستظهر في البيان مع غنائنا عما سلف عنه اذا لطف لفهم زدنا فقلنا ان اللذة ادراك
كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر
بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي
جدا يعاف الطعام اللذيذ فكل واحد منهما اذا زال عائقه عادت لذته وشهوته وتأذى
بتأخر ما هو الآن يكرهه ۵ عاف الطعام اي كرهه و الغرض من هذا الفصل ان الشرح
المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد و الشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام و المضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلو
والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحصر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة
كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق
عظم الالم ۵ يريد ان ننبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود
الملتذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك
به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذة ما تقينا ولكن اذا لم يقع
المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت تأذى تعينا ولكن
اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع بالغ الاحتراز مثال
الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام
عند الحمية ۵ يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق
اليها ايجاب الاحساس بها و العلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب
الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية
لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها و العلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة

المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة
عين اليقين ولذلك لم يقتصر **الشيخ** في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله
المقاساة **والشيخ** استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل
اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك
والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به
فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير لا يشك في ان الكمالات وادراكها
متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن
مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس و
المشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور
باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى
هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما
يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا
عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية
السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي به الجوهر
العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية
محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية
نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى تمثل كيفية الحلاوة ونسبة الادراكين ه يريد
اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان مما عليه مطالب هذا
النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال وخير يحصل لمدرك ما كان
كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك وذلك الكمال يكون خيرا
بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة
على ما يقتضيه الاستقراء **فمنها** ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو كتكيف العضو
الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية من شيء حلو او كانت
حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم
حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة **ومنها**
ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية من تصور غلبة ما او تصور

اذى

والاجرام السماوية

اذى حل بالمغضوب عليه **ومنها** ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه
او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة
وادراكات حيوانية لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال
وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فانه يعقل الحق الاول
على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلقه من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله
تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين
ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس
اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة
العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية
وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية **اما الاول** فلان العقل يصل الى كنه المعقول ويعقل
حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام
التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي كله **واما الثاني**
فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها
غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس
قليلة وان تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفين فاذا كانت الكمالات العقلية
اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال
الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها
الى هذه **والفاضل الشارح** اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان الحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في
قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض
للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع
المتعلقة بالحدود في كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكرنا ان انه موضع علمي وقال ايضا
انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك
ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم
ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه
ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل مع تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم
لكم الحكم بوجود لذة عقلية **ثم قال** ومما ابطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بمعظم
المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات
لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع من حصول اللذة

شوب

قال الامام [illegible] ان النفس لو ادركت
[illegible] الابكار [illegible]
[illegible] اللذة الروحانية [illegible]
السماوية [illegible]
[illegible] لو [illegible]
[illegible]
[illegible] الغير [illegible] العقلية
[illegible]
النفس اللذة [illegible] المعلومات
[illegible] الادراك نفس اللذة [illegible]
ذلك

قول بكون الشي مانعا عن حصول شي عند حصوله **والجواب** انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا
وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غيرها التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في
كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر
حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نازعنا منازع في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه
بعد ظهور المعنى وعلى الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط
بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثلا لا يكون
عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع
الشرايط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا
الا مسايل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بها على كونهما
على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح **تنبيه** الا اذا كنت في
البدن وفي شواغله وعوايقه فلم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتالم بحصول ضده **فاعلم**
ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ٥ يريد ان ينبه
على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة مشتاق الى كمالاتها المستتبعة
للذاتها وتتالم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتالم
من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها
ولا تتالم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التالم
بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات لوجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق
وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل
عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة
الوجود غير متجددة وكانت النفس غير مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن
متالمة بها **تنبيه** **واعلم** ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها
لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافيه
وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار
الجسمانية ٥ **اقول** يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت على حصول التالم بها حينئذ لحصول
سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم
ان

اما ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة
فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فسيزول ولا يدوم به التعذيب ٥ يريد
بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان يقول فوات كمالات النفس يكون
لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه
اقسام ثلثه تشترك فيها رذايل هي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما
بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة والذي يكون بسبب النقصان
في الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو
الذي ذكره والذي يكون بسبب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور
لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس
غير مفارقة عنه **والشيخ** لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه
ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم **الشيخ** عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية
اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي تكون بسبب غواش غريبة
وجميعها تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيات مستفادة من
الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطوءه فتختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه**
واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع
لتنبه يفيده الاكتساب والبله بحبنة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين
والمعرضين عما الغي به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة
بتراء ٥ اراد ان يبين في هذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم سوادام تعذيبهم
به اولم يدم وبين الناقصين الذين لا يعذبون بنقصانهم **فنقول** النفس الساذجة
الصرف لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات
حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها
كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان تكتسب ما يضاد الكمال فصارت جاحدة
لكمالاتها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما
صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس يضاده فصادفت معرضة عنه او لم تشتغل بشي
من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصادفت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يعذبون بنقصانهم لا شيئا قبلهم الى الكمال الغايب عنهم وانما حصل ذلك

ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فقط نهم البتراء
واسوئهم حالا الجاحدون وهم الذين يعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم
الذين دسميهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة
الاهتمام يقال عيش ابله اى قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم
غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد
الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فانه جاز ان يزول عنها ذلك الجزم
فلنحو زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز
فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة
والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها انما تلتذ
لمشاهدة ما اكتسبته ووجدانها ادركته على الوجه الذى ادركته فكما انها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات تلذذ بذلك التذاذا تاما اما التى تمثلت اضداد الكمال
فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول اليها ادركته فانها لا محالة تنفقد بعد الموت
ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه ولا يزول الجزم عنها
تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا
عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها ه يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل
بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق
الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام
كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى
علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا
الان بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس
هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون
عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن
كل شى ه هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلى دائما
تحقق من هو يتيسر له والالفاظ غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التى هى على
الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى
احوال المفارقات غشيها غاشى شايق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة
يفضى ذلك بها الى الحيرة والدهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا
وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان
باعثه

باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال الى العارفين ه يريد بالنفوس
السليمة التى على الفطرة النفوس التى لم ينقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق
ولم يفظظها اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال
جساءت يده بالهمزة اى صلبت وغشيها اى غطيها ووجد مبرح اى شديد يقال
ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة في الشى على
وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله
ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا
بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه
تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم و
لعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان
يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذى للعارفين ه لما فرغ من بيان النفوس الكاملة والمستعدة للكمال
والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهى نفوس
البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى
بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة
على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها
تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذى والخلاص من الشقاء فاذن هى في سعة
من رحمة الله تع ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام والتحية
اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا
يدرك الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما
ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا
لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله اما المذهب الاول فقد اشار الشيخ اليه
في كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه
يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون
غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن
الاشياء البدنية امكن ان يحملهم بشوقهم الى البدن بعض الابدان التى من شانها
ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان
انسانية وحيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما
سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا

لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده
وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم
متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقاربا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا شك
الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة
التطويل لاوردته بعبارته **والشيخ** جوز بعد ذلك ان يقتضي التعلق المذكور بعم الى
الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر **قوله** واما
التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه
وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان تتصل كل فناء
تكون ولا ان يكون عددا لكائنات من الاجسام عددا ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون
عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا
واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا ه وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله
حجتين **احدهما** ان يقال لما ثبت ان تهيئة الابدان توجب افاضة وجود النفس من العلل
المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا
ان نفسا تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية
الحادثة وكان يجتمع لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي يدبر البدن
ويتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فان كان هناك نفس
اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف **والحجة الثانية** ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل
بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل
به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله
فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان
الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير
الاول يجب ان يتصل بكل فناء بدن آخر بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات
من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير
الثاني تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به
او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد
مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فتبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن
الاول وقد فرضناها غير متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير

متصلة

متصلة ويعود الخلف **وعلى التقدير الثالث** لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان
اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او تتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث
للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك
الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون
بعض من غير اولوية فان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين
ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر
الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا
على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك
المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان تخصص اتصالها بزمان دون زمان مع تساوي
الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قررت الحجة الثانية **والشيخ** اشار الى
هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد
المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا **اشارة**
اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي
هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا
كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون
متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا
ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من
غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء
كثيرة غيره ه **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما
مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر
العاقلة في ذلك فذكر مترتبة في خمس مراتب **اولها** مرتبة الاول الواجب الاول
تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول
وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال
الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه
بذاته اجل الابتهاجات على الاطلاق **واعلم** ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر

من حيث هو مؤثر حب ولو الحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك
اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام والعشق
التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما هو لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن
العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا
لازما من لوازم العشق وربما اشتبه بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة
الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من
وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق
وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير
مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الكاملين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق
وتنزيهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شي وبين انه عاشق لذاته معشوق
لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له
واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك
الكامل يوجب حبه استدلالا بالشي على نفسه وان كان غيره فادراك الاول لكماله
مخالف لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز
ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له **والجواب** ان الحب
ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال
انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى
حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذاتهم من حيث هم مبتهجون
به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى النائلين من
خلص اوليائه القدسيين شوق ٥ **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي
مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد
المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم
ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من
قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة
جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما تخيل ذلك سببا بعد امه ومثل هذا الشوق
مبدأ حركة فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس
البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة
مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى ٥ وهذه هي المرتبة الثالثة
وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد
اثبت

وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان
من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده
لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا
الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين
احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان **والثاني** ان
الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما
معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **قوله** ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية
مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة
في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان
ومما مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة
هو سبب تاذيهما في المعاد على ما مر والباقي ظاهر **تنبيه** فاذا نظرت في
الامور وتاملتها وجدت لكل شي من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا وطبيعيا
لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو
الذي هي به عناية فهذه جملة وستجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا ٥ لما فرغ
عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق
لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا
واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية
لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة
وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة
اليها اذا فارقته والباقي ظاهر **وللشيخ** رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه
في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين ٥

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها
اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترتيبهم
في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم **وقد ذكر الفاضل
الشارح** ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا
ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها
ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك ٥ الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من

ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة
بجلابيب الابدان لكنها كأن قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية
وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر
ولهم امور خفية فيهم وهي مشاهداتهم لما تعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة
وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم
وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها
من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي
يستعظمها من يقف عليها ويقربها **قوله** فاذا قرع سمعك فيما تقرعه وسرد عليك
فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال **فاعلم** ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال
مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث
اي اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة
واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته
للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع وبيل ذا البسيل المخلى **قال الفاضل
الشارح** في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها
صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا
هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك
مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى
التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال
الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج
آدم عليه السلام من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند
التفاتها الى الشهوات **واقول** كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها
هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب للمطلوب لا ينال له الا شيئا
فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق
ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر
الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين
تدوران في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان انه يذكر ان
ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا

قصة سلامان وابسال

في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة
جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي
لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار مثلهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان
وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور
وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين
اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا
مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك
ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك
في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارف
فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا لمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع
تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه
ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال
احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان و
الروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد
ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير
رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد
بلوغه عشقها ولازمها ودعته الى نفسها والالتذاذ بها شغفا به ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان
للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق
لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن
سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح
له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه
والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك
وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني
اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك وصالها الى ان صار
مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه
معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك
وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة

مع جثتيهما لمّا ولم يتمكن احد من اخراجها عن ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون
وسدّ الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانی الی العربی وهذه
قصة اخترعها من عوامّ الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يليق بالطبع
وهی غير مطابقة لذلك لانها تقتضی ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو
الفيض الذی يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من
غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التی بها تستكمل
النفس ويالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الی اللذات البدنية ونسبة
ابسال الی الفجور تعلق غير النفس المتجنية بما وتها بعد مفارقة النفس ومنی
الحماء ورآه بحر المغرب انغماسهما فی الامور الفانية البعيدة عن الحق واعلامهما
مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان هو امتلائيان
بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان
الی ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما فی البحر
تورطهما فی الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلشايعتها
اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها
بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الی كمالها الحقيقی
والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة للجسمانيات فهذا
تاويل القصة وسلامان مطابق لما ذكره الشيخ اما ابسال فغير مطابق
لانه اراد به درجة فی العرفان فهنا مثل لما يفوته عن العرفان والكمال فبهذا
ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها
عن الوصول الی فهم غرضه منها **واما القصة الثانية** وهی وقعت الیّ
بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهی منسوبة الی الشيخ وكانها هی التی اشار
الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجانی اورد فی فهرست تصانيف الشيخ ذكر
قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين
وكان ابسال اصغر منه سنا وقد تربى بين يدی اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا
متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان
اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك وابى ابسال من
مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتی لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته
واظهرت عنه بعد حين فی خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وذرت انه
لا يطاوعها فقالت لسلامان زوّج اخاك باختی فاملكها به وقالت لاختها انی
ما

ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دونی بل لكی اساهمك فيه وقالت لابسال ان
اختی بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف
باتت امراة سلامان فی فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم
صدرها الی صدره فارتاب ابسال لذلك وقال فی نفسه الابكار الخفرات لا يفعلن
مثل ذلك وقد تغيم السماء فی الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انی اريد ان افتح لك البلاد
فانی قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا
من غير منة عليه وكان اول ذی القرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الی وطنه
وحسب انها نسيته عاودت الی المعاشقة وقصدت معانقته وانزعجها
فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه فی جيوشه وفرقت المراة فی رؤساء الجيش
اموالا ليرفضوه فی المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه
ذماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش الفمته حلمة ثديها
واغتذى بذلك الی ان انتعش وعوفی ورجع الی سلامان وقد احيط به واذلوه وهو
حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة فكر على الاعداء وبددهم
واسر عظيمهم وسوّى الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما
مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا حسبا ونسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه
واعتزل عن ملكه وفوض الی بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى
المراة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة
وتاويله ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظری المترقی
الی ان حصّل عقلا مستفادا وهو درجتها فی العرفان ان كانت تترقی الی الكمال وامراة
سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صايرة شخصا
من الناس وعشقها لابسال ميلها الی تسخير العقل كما سخرت ساير القوى ليكون مؤتمرا
لها فی تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الی عالمه واختها التی املكتها به القوة
العملية المسماة بالعقل العملی المطيع للعقل النظری وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها
بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية
والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التی تسنح فی اثناء الاشتغال بالامور
الفانية وهی جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوى
وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها
الی العالم الالهی وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فی مصالح بدنها وفی نظم امور

المنازل والمدن ولذلك سمّاه باول ذى القرنين فانه كان لقباً لمن ملك الخافقين
ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسيّة الخيالية والوهميّة عنها عند عروجها الى
الملاء الاعلى وتود تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال
عليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس
عند اهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها
في تدبيرها البدن والطائع هو القوة الغضبية المشتعلة عند الانتقام والطاعم هو
القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطئهم على هلاك ابسال اشارة الى
اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج
بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر
الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى
غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل
مطابق لما ذكرناه ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر
قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر لابسال
وجه امراة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لى من امر هذه القصة وما اوردت
القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا
وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما
يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق
في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض ٥ طالب الشى يبتدى باعراض
عما يعتقد انه يبعّده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرّبه اليه وينتهى عند
وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله
عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه وهو عند الجمهور
افعال مخصوصة هى العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار ثم انه اذا وجد
الحق فاول درجات وجدانه هى المعرفة فاذن احوال الطلاب للحق هى هذه الثلثة ولذلك
ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد
وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بسبب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية
تكون ثلثة والثلاثى يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع
الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شىء غير الحق و
العبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة

مى

هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة
ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلى الحق
لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهمم مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس ٥
لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة ليتميّز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف
معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعاً بمتاع والعابد غير
العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملاً لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما
العارف فزهده في الحالة التى يكون فيها متوجهاً الى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما
يشغله عن الحق ايثاراً لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتاً من الحق الى ما سواه
تكبر على كل شى غير الحق استحقاراً لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى
اراداته وعزماته الشهويه والغضبيه وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرّها
جميعاً عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند توجهه الى
ذلك العالم وليصير تلك القوى معوّدة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر
حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة
معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده
بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ
كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان
امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستيهاب
الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسىء جزاء
من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكر بالتكرير
حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم
في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصّوا بها
فيما هم مولّون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك
عجائبه ثم اقم واستقم ٥ لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما
واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه

لانه يحتاج الى غذاء و لباس و مسكن و سلاح لنفسه و لمن يعوله من اولاده الصغار
و غيرهم و كلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش
تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون و يتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضته و هي ان يعمل كل
واحد مثل ما يعمله الآخر و معاوضته و هي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما
ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح
حاله و هو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع و التمدن في اصطلاحهم هو هذا
الاجتماع فهذه قاعدة **ثم نقول** و اجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان
بينهم معاملة و عدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه و يغضب على من يزاحمه في ذلك
و يدعوه شهوته و غضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج و يختل امر الاجتماع
اما اذا كان معاملة و عدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما و المعاملة و
العدل لا يتناول الجزويات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية و هي الشرع
فاذن لا بد من شريعة و الشريعة في اللغة مورد الشاربة و انما سمي المعنى المذكور بها
لاستواء الجماعة في الانتفاع منه و هذه قاعدة ثانية **ثم نقول** و الشرع لا بد
له من واضع يثبت تلك القوانين و يقررها على الوجه الذي ينبغي و هو الشارع ثم ان
الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة و استحقاق الطاعة
انما يتقرر بآيات تدل على كون الشريعة من عند ربه و تلك الآيات هي معجزاته
و هي اما قولية و اما فعلية و الخواص للقولية اطوع و العوام للفعلية اطوع و لا تتم الفعلية
مجردة عن القولية لان النبوة و الاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا
بد من شارع هو نبي ذو معجزة و هذه قاعدة ثالثة **ثم ان العوام** و ضعفاء
العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع
و اذا كان للمطيع و العاصي ثواب و عقاب اخرويان يحملهم الخوف و الرجاء على
الطاعة و ترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن
وجب ان يكون للمحسن و المسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير
بما يبدونه او يخفونه من افكارهم و اقوالهم و افعالهم و وجب ان يكون معرفة المجازي
و الشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة و المعرفة العامية قلما
تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان تكون معها سبب حافظ لها و هو التذكار

المقرون

المقرون بالتكرار و المشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات
متتالية كالصلوات و ما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود
خالق قادر خبير و الى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق و الى الاعتراف بوعد و وعيد
اخرويين و الى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله و الى الانقياد لقوانين
شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة
النوع و هذه قاعدة رابعة **ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى**
لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات و الازمنة و هو المطلوب و هو نفع لا يتصور
نفع اعم منه و قد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل
الاخروي حسب ما وعده و اضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل و الاجر الآجل
الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة و هي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة و هو
ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم و الى النعمة و هو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما
يلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اي تغلبك و تدهشك ثم اقم
اي اتم الشرع و استقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي **واعترض** الفاضل
الشارح ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب
الذاتي فهو محال و ان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما تقوله المعتزلة فهو ليس من مذهبكم
و ان عنيتم به ان ذلك سبب النظام الذي هو خير ما و هو تعالى مبدأ لكل خير فالخير
فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد و الا لكان الناس
كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح و ايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل
الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء و لاضدادهم
من السحرة كما يجيء في النمط العاشر و تمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير
دون الشر و التمييز بين الخير و الشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها
انبياء و ايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار
العالم بالجزئيات الغائبة و انتم لا تقولون به و ايضا القول بالعقاب على المعاصي
لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها
عنها و يلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه **و الجواب** على اصولهم
اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية
الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال و لذلك يعللون الافعال
بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلو لا ان تكون
تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها و اما قوله الاصلح ليس بواجب

فقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض واولى واجب دون الثاني وليس
كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة
التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مرّ والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية
المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث
فبان نقول مضافا الى ما مرّ من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي من
آثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع
فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها و
نسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيه لسقوط العقاب **ثم اعلم**
ان جميع ما ذكره **الشيخ** من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان
الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان
يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا
بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الفردية

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده
له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا
فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وهو المطلوب دونه ٥ لما ذكر
غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني
الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده **فنقول** للعارف
الكامل الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية
لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القرب اليه **والشيخ** عبّر عن الاولى بالارادة
وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده تتعلقان بالحق الاول جل
ذكره لذاته ولا تتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقتا بغير الحق تعلقتا لاجل الحق
ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيانٌ لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله
ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه
لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرّح به فيما يجي وهو قوله من آثر
العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكلما هو مؤثر وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره
فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما
اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب
والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا
عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه **قوله** وتعبده له فقط اشارة الى تعلق

عبادة

عبادة العارف ايضا بالحق فقط **فان قيل** هذا ينافي ما ذكره فيما مرّ وهو ان
عبادة العارف رياضة لقواه ليجرّها الى جناب الحق فان جرّ القوى الى جناب الحق ليس هو
الحق ذاته **قلنا** مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق
كما مرّ فهذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته
ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجدا استنادا العبادة الى الحق واجبا
من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة
واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه
وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة
من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار **الشيخ** الى الاولى بقوله وتعبده
له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة ولانها نسبة شريفة اليه
اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل دال
على خلافه ثم ان **الشيخ** اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او
لرهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبيّن فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف
بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب
المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق
فيكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية
وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل **قال الفاضل**
الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق
الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال
والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلابد وان يكون حصوله للمريد
اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن
كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته **واجاب** عنهما بانهما مضادة
على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو
ما ادّعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره ايضا **واقول** في بيانه
الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة بل لكونه
فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات
اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها
انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين

الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون اقتصرتهم
المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازدروا عنها عائفين لها عاكفين
على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله
في الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى اذا بعثر عنه فلا
مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في
شجون الايثار قد عرف اللذة الحقيقية وولى وجهه سمتها مترحما على هذا الماخوذ عن
رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده ﻩ المخدج الناقص يقال اخدجت
الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته
اى احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازدرعنه اى عدل عنه وعاف الطعام والشراب اى
كرهه فلم يتناوله وعكف على الشى اذا قبل عليه مواظبا وخوله الله الشى اى ملكه اياه وبعثر عنه
اى كشف عنه وطمح بصره الى الشى اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ
الشيخ فيما قول النبى صلى الله عليه وسلم من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى
واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشدة في العمل طلب الكسب و
الغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شى آخر غيره
وهو من تزهد في الدنيا وتعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه
العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة تتبين للمتامل فيها منها
وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر
على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق
به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه
في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيا ليستاجل اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره
مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات العقلية ومنها التعبير البالغ في تخسيس لذة
البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه وما
يطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبيا عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط
الثامن حيث ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعنى عن مثله
السعادة بالسعادة التى تليق بهم اشاره اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة في
اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد

اعتراه

اعتراه اى غشيه واعتلاقها العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر
مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى
نهاياتها التى هى الوصول اليه ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا
متوالية اولها هذا الفصل وهو يشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول
درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتى
الخاص بالمبدا الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق
بوجوده تصديقا جازما مع سكون النفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى او كان
ايمانيا مستفادا من قول الايمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه
في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد
الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا انزوال لا تتغير
فهى مبدا حركة السر الى العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان
الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية ابدا مترتبة على الادراك ثم
الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة
في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى المذكورة الاولى
وهى ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما
ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصور
وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه
الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب
الحق والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما نحن فيه اشاره ثم انه
ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن
الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمينة لينجذب قوى التخيل والوهم الى
التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث
تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة
المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحنت به من الكلام موقع
القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد
واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يامر فيه شمايل المعشوق
ليس سلطان الشهوة ﻩ مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق
يقال رخم صوته اى لينه والشمايل بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج
المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة

فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها
على ما يرتضيه ليتمرّن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير
مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب
ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمها فتحرك
حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها
فتكون هى امّارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة
امّا اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه التعقل العملى الى ان تصير متمرّنة
على طاعته متأدّبة تأخذ منه تأتمر بأمرها وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة
لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادى وبقية القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين
الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا
هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوّامة وانما سمّيت هذه القوى بالنفوس
الامّارة واللوّامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل
الالهى فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض
العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة
العملية ومنها الرياضات السمعية المسمّاة بالعبادات الشرعية وادقّ اصنافها رياضات
العارفين لانهم يريدون وجه الله لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن
الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع
عادة له وملكة لها وظاهر ان كل رياضة فهى داخل بالحقيقة فى هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها
تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم تبتدى من اجل اصنافها وتنتهى عند ادقها فهذا
ما اقوله فى الرياضة وارجع الى المقصود **فاقول** الغرض الاقصى من الرياضة شى واحد
هو نيل الكمال الحقيقى لكن ان ذلك موقوف على حصول امر وجودى هو الاستعداد وحصول ذلك
الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا
الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو
ازالة الموانع الخارجية والثانى تطويع النفس الامّارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم
عن الجانب السفلى الى الجانب القدسى ويتبعهما ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع
الداخلة اعنى الدواعى الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد
لنيل الكمال فان مناسبة السرّ مع الشى اللطيف لا تمكن الا بتلطيفه ولطف السرّ عبارة
عن

عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة
للشوق والوجد بسهولة ثم انه لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول
الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيا واحدا وهو الزهد
الحقيقى المنسوب الى العارفين الذى هو التنزه عما يشغل السرّ عن الحق كما مرّ وذكرها
واما الثانى فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعنى
المنسوبة الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا
للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا
على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز من قايل فويل للمصلين الذين هم
عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادات على الغرض الثانى هو انها ايضا رياضة
ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
كما مرّ والثانى الالحان وهى تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس
الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة فى
الصوت الذى هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية فى اغراضها الخاصة
بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها
توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التى تميل النفس
بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة
لما ينبغى ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ
يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه
النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القايل
وهو كونه زكيّا فان ذلك كشهادة يؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع اذ فعله يكذب
قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة
اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال تفصيل القايل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه
كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان
لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدّها نحو المسامحة فى القبول وشدّته تفيدها هيئة
تعدّها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة فى النفس تناسب
كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها فى معالجات
الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود
الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك
بسرعة واعلم ان نفس كلام الواعظ يعد فى صناعة الخطابة بالعمود والامور

المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية
وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما
شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدّها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي مرّ ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني
هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه
بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة
حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته
ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى
الاول من المجازيين لان الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها
على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول
بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل
الدنياوية معرضة عما سوى معشوق جاعلة جميع الهموم همّا واحدا ولذلك
يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض
عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا
اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدّا ما عنّت له خلسات من
اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسمّى عندهم
اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه الغواشي
اذا امعن في الارتياض اقول عنّ الشيء اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا
وايماضا اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل
الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة
والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلم
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان
الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته
اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج
منه الى الجناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء
اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها وابعد ويوجد في النسخ
بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى

عنه

عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد
يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان شرطا لحصوله من قبل اشارة ولعله الى هذا
الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن
قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه علا
واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير
مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان
العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد
يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فتنهزم عنه دفعة
فاذا توالى او استمر الفه الانسان وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تأهبت
لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه
عن التراءي فلذلك يوثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة
ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا
والوميض شهابا بيّنا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع
فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا وفي بعض النسخ بدل قوله
ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وفده سكينته يقال وفد فلان على الامير اذا ورد
رسولا عليه فهو وافد والجمع وفد والوفادة والاولى اظهر والخطف الاستلاب
والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بيّنا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي
ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي ملتهفا والمعنى
ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه
المعارفة قلّ ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل
الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث
يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا
عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره اشارة ولعله
الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى
شاء وفي بعض النسخ انما يتسنّى له اي يتفتح ويتسهل عليه يقال سناه اي فتحه وسهله
اشارة ثم انه ليتقدم هذه المرتبة فلا يتوقف الى مشيته بل كلما لاحظ
شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى
العالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرّج

عليه تعريجا اي اقام وعرّج عليه وانعرج اي مال وانعطف والتعريج ههنا اما
مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحفّ واحتفّ حوله اي طاف به واستدار
حوله والمعنى ظاهر **اشارة** فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سرّه مرآة
مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق فكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا **اقول** يقال درّ
اللبن وغيره اي انصبّ وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها
لوصوله الى المطلوب به الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سرّه الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة
بالرياضة محاذي بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية
وابتهج بنفسه لما بها من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته
المبتهجة بالحق فكان بعد في مقام التردد من الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن
نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي
بزينتها وهناك يحق الوصول ه هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام
ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سياتي وفي هذا المقام
يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق **واعلم**
ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من
حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه
الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث
هي منتقشة بالحق متزينة بحصول لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان
بسبب الحق فهو اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة
متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما
يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجّه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجّه فقط فهي ملاحظة
النفس بالذات او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي
علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها **فاقول** ان
كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كان المفارقة من المبدأ والورود على الوسط
والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع
تسعة **فالشيخ** اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة
الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض
واستقراره بحيث يزول عنه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التي
بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك
حتى

حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه
والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة
وسوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى
ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من
حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص ه لما فرغ عن
ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبّه على نقصان جميع الدرجات
التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه مما يشغل عن الحق وذكر
انه ايضا شاغل فقال والالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد
الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى
المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال
والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما طوعها عجز فاذن العبادة
ايضا مودية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول
فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل
لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه
يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير **فقال**
والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة
من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك
بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر
ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من
تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ
الى الواحد ثم وقوف ه قد جمع **الشيخ** جميع مقامات العارفين في هذا الفصل **واقول**
في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان علاج
المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية
ولكل واحد منهما درجات **اما درجات التزكية** فهي التي مرّ ذكرها وقد رتبها
الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ه ونفض ه وترك ه ورفض ه **فالتفريق**
مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا يرجح احدهما على الآخر ومنه فرق الشعر **والنفض** تحريك
شي لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب **والترك** تخلية وانقطاع
عن شي **والرفض** ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان يبتدئ من تفريق بين ذات العارف
وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها

عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته
ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية **واما التحلية** وهي التي سيورد الشيخ
ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر
عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف
حينئذ متخلقاً باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات
صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما
يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه
الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود
ذاتياً لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة بالصفات بل الكل شيء
واحد كما قال عز من قائل بل انما الله اله واحد فلا يبقى شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى
الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا
معروف وهو مقام الوقوف من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
ليست اقل من درجات ما قبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها
العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير
من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر ش العرفان
حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان
حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف ومن كان غرضه من
العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئاً غيره وهذه
حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب
لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد
المعروف فقط فهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية
بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات
التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة
غير متناهية والخلقية محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو
كان

كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فلا نفاد
في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي السلوكان بالفناء في
التوحيد **واعلم** ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليماً وتعلماً
واما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنية فليس يمكن ان يوضع
لها الفاظ فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات
لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين
فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان
دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره **الشيخ** واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف
عنها المقال غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت
ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد تنتزع في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة
بعيدة جداً **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل
ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان
بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل ش لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم
واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه
المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق
من لفظ سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر
وهذان الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد
يسمى بالرضى وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن
على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم
خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس
من الخفيف فضلاً من سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه
بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول واما عند
الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك
عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته ش الهمس الصوت الخفي
وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطير وخلجه جذبه وانتزعه
وخلجه ايضاً شغله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر ويروى
باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالاً لا يحتمل فيها الاحساس

بشاغل يَرِدُ عليه من خارج ولو كان ذلك الشي اضعف ما يحتس به فضلا عمّا فوقه
وتلك الاحوال تكون في اوقات توجّهه بسرّه الى الحق اذا ظهرت تلك الاوقات حجابٌ
قبل الوصول الى الحق او تَرِدُ له حجابات امّا من جهة نفسه كما يرد عليها ما نزيلُ
استعداده للوصول او من جهة حركة سرّه كما ان تمايل في فكره فتعرض له الالتفات
الى شي غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيّرا
فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كلّ شاغل
عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه امّا عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه
عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان تكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال
بالحق على الالتفات الى غيره امّا لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ تكون مشغولا
بالحق فقط غافلا عن كلّ ما يرد عليه فلا يحتس بالشواغل الخارجية والثاني ان
تكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا تمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه
عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد مع انبساط
وبشاشه **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسّس والتحسّس ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة المنكَر كما يعتريه الرحمة فانه مُستبصر بسرّ الله في القدر
فاذا امَر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعُنفٍ مُعيّر واذا جسُم المعروف فربما
غار عليه من غير اهله ش لا يعنيه اي لا يهمه في الحديث مَن طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه
والتجسس التفحص وتجسّست من الشي تخبّرت خبره واستهواه الشيطان وغيره
اي استهامه وحيّره اي نسبه الى الهوى وجسُم اي عَظُمَ وغار الرجل على اهله يغار غيرة
ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن
غيره وغير متبع لعوره احد ولا يتجسس لانه فارغ او خائف او عائب ولا يستهويه الغضب
عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سرّ القدر واذا امر
بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف مُعيّر امر الوالد وَلده وذلك لشفقته على جميع
خلق الله واذا عظُم المعروف فربما يستره غيرةً عليه من غير اهله والفاضل الشارح
قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد
وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية
الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه
اكبر من ان تجرحها زلّة بشر ونسّاء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق
الكرم امّا ان يكون ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون امّا
بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني

نكون

نكون اماح القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان
الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر
علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر
على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العِبَر فربما استوى عند العارف القشف و
الترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما
آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما
اصغى الى الزينة واحبّ من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند
ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شي لانه
مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه
بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين ش
تقال قشف الرجل اذا لوّحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف
الذي يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع واترفته النعمة اي اطغته وهو تفل بين
التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال اليه وعقيلة كل شي اكرمه وعقيلة
البحر درّته والخداج النقصان والسقط ردئ المتاع وارتاد اي طلب
اختلاف في مجيء وذهاب والبها الحسن والمزيّة الفضيلة وحظيت المراة
عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه
مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء
احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر القدسي **تنبيه** العارف ربما
ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شي فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن
يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي
كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل
عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك
اثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت
تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين
والصبيان الذين هم في حكم المكلفين **اشارة** جلّ جناب الحق عن ان يكون
شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه
هذا الفن ضُحكة للمغفّل عبرة للمحصّل فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتهم نفسه لعلها
لا تناسبه فكلّ ميسّر لما خلق له ش الشريعة مورد الشاربة واشمأز

تتمة

عنه اى نقص المذكور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان
سبب انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط وهو جهلهم بما فات الناس اعداء
ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع
ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة **النمط العاشر فى اسرار**
الايات ه نريد ان نبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الايات الغريبة كالاكتفاء
بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن
الاولياء بل الوجه فى ظهور الغرايب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة**
اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق
واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ه يقال ما رزات ماله اى ما نقصت
وارتزء الشئ انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا
لارتياضه على قلة المؤنه ولقلة رغبته فى المشتهيات الحسية والاسجاح حسن
العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح وقالوا اذا سئلت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق
اشارة تذكر ان القوة الطبيعية التى فينا اذا شغلت عن تحريك المواد
المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية
عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته
بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة ه الامساك عن القوت قد
يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف
واعتياد ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو
موجود ولذلك نبه **الشيخ** على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين ازالة لاستبعاد
واشار الى وجود سببه فى الموضع المطلوب فى فصل ثالث بعدهما **فان قيل** بين امساك
عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية
ههنا واجدة لما تشتغل بها اعنى المواد الردية وفى ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن
امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى ساير الصور **قلنا** الغرض من ايراد
هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت فى مدة طويلة على الاطلاق
وهو حاصل واختلاف اسباب الوجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد
بان لك ان الهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما يصعد
من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم
ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال الطبيعية
كانت مواتية ه نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوت الكاين عن العوارض النفسانية

واشار

واشار بقوله اليس قد بان لك فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد
ينفعل عن هيات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزع اليها احتيج اليها او لم
يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع
فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة
ومع ذلك ففى اضافة المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور
فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل
سوء المزاج الحار وفقدان المرض الحار المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون
البدنى من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بان يحفظ قوته فليس ما يحكى
لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة ه السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك
عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية
اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق
بها وانما قايس بين الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك
الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان والاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك
اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرض فمخالف لهما للسبب الذى
ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها **والشيخ** بين العرفان باقتضاء
الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء
احدهما راجع الى المادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة
المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون بسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان
التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية
بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى
التى لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها فلما كانت القوى اضعف
كانت الحاجة الى حفظها اشد والعرفان مختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى
الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها
للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وتظهر عند ذلك جواز اختصاص
العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة**
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه
بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة ه هذه

خاصّة أخرى للعارف قد ادّعى امكانها في هذا الفصل وسيأتي بيانها في فصل بعده

تنبيه قد يكون للانسان و هو على اعتدال من احواله جدّ من المنّة محصور المنتهى فيما يتصرّف فيه وتحريكه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحطّ قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عُشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منّتة حتى يستقلّ به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض عند الانتشاء بالاعتدال لا ان السكر المفرط المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنّت للعارف هِزّة كما تعنّ عند الفرح فاوّلت القوة التي لها سلاطة او غشيته عزّة كما تعنّ عند المنافسة فاشتغلت قواه حميه وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبداء القوى واصل الرحمة ۵ المنّة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السُكر وعنّ اعترض الهِزّة النشاط والارتياح واوّلت له اى اعطت فقال اولته معروفا والسلاطة القهر **واعلم** ان مبداء القوة البدنية هو الروح الحيواني والعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيّد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحرّكه اعتزازا بالحق او حميّة الهية اشدّ مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقتدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبيّن صحة الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية

اشارة اذا بلغك ان عارفا حدّث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدّق ولا يتعسّرنّ عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة ۵ هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورين ادّعاها في هذا الفصل وسيبيّنها في ستة عشر فصلا بعده

اشارة التجربة والقياس متطابقتان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان **اما التجربة** فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرّب من ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيّل والذكر **واما القياس** فاستبصر فيه من تنبيهات ۵ يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطّلع على الغيب

حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانعا الا ما نفيا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين **احدهما** باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع **والثاني** باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتخيلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه

تنبيه قد علمت ما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبّهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزوية وارادات جزوية تصدر عن راي جزوي ولا مانع لها من تصوّر اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لظاهر راي جزوي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبّهنا عليه ان للجزويات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزوية شاعرة بالوقت والنقشان معا ۵ القياس الدال على امكان الاطلاع للانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين **احديهما** ان صور الجزويات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها **والثانيه** ان للنفس الانسانية ان يرتسم بما هو مرتسم فيها **فالمقدمة الاولى** قد ثبتت فيما مرّ **والشيخ** اعادها في هذا الفصل بقوله قد علمت فيما سلف ان الجزويات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزويات على الوجه الكلي في العقول وقوله قد تنبّهت على ان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزوية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرّر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول اللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزوية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شي والجزويات الحسية مرتسمة في شي آخر وذلك مما تقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوّحه ضرب من النظر الى قوله لظاهر راي جزوي وآخر كلي الى الراي الذي هو المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزويات معا فانه قول

بار تسامها معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان
ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا يتعلق به وحقا خبرها وقوله
وصار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزويات
في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة تكون اتم وذلك لتظاهر رايين عندها
احدهما كلي والآخر جزوي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة
مستوبر يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب
على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما نلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار
هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكره **الشيخ** في مواضع انه ستر النظر المودي الى ذلك
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما
جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لا في حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه
وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية
بالقياس الى الاولى ثم ان **الشيخ** لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من
ذلك بقوله ويجتمع لك مما نقصصنا عليه الى قوله شاعره بالوقت الى الحاصل من راي المشائين
وبقوله والنقشا زمعا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النقشا زمعا وهو الظاهر
اي وفي العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزوية بحسب الراي الاول او
النقشا زمعا بحسب الراي الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش ذلك العالم بحسب
الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش
فيها من عالمه ولا زيدنك استبصارا **اقول** هذا الفصل مشتمل على تقرير
المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب
في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي
هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في
النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي
تفصيلا و**الشيخ** نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **تنبيه** القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل عن الحس الظاهر فيكاد
لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل
آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شي آخر
وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد
واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حادت الحواس الظاهرة عن
الضا

ايضا ولم يتادّ عنها الى النفس ما يعتدّ به الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات
منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن
الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال
الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه وبدء باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن
بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الانجذاب
الفكر الذي هو آلة العقل في حركته الفعلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا
دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك
الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضله في سلوكه سبيله بحركته
تلك ثم قال وعرض ايضا شي آخر اي وعرض مع الاشتغال بالحس الظاهر واستعماله
الفكر فيما يدركه شي آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة نحو التعقل ثم ذكر احكام
عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس
من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حادت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال حاد
الجرو الرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حادت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر
تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش
في حكم المشاهدة وربما زال النقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيئة في الحس
المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر
القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت
الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه
من المحسوس الخارج او بقاؤها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها
فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تفرد فيما مر
من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام
سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب لحصول
صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب
كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال
السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه
الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما
الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم
الشيخ في هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين

صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها
اذن من سبب باطن او من سبب موثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا
من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل
والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة ٥
يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخل وتقريره
ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء
على مزاجهم الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد
ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من
شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها
فيه ليس بسبب تاديته الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة
المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب موثر في سبب باطن يعني النفس
التي يتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك
على ما سياتي **واذا ثبت هذا** ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة
في معدن التخيل والتوهم اي الصورة التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان القوة
المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيما ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور
في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك
الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة
فهذا ما في الكتاب **وقول** الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا
في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصورة
ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه**
ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك
بما يرسمه فيه من غيره كانه يبزه عن الخيال بزا ويغصبه عنه غصبا وعقلي
باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بعينه فيشتغل بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها
تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول**
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم
موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه لذلك

في

في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن
فكانه يبزه عن المتخيلة بزا يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن
الفعل وهو العقل في الانسان او الوهم في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير
الصور المحسوسة اجبرا المتفكرة او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف
في الحس المشترك فهما يضبطان المتفكرة او التخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل اضطرابا
متصرفين بما يعنيهما من الامور المعقولة والموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما
سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس
المشترك مشاهدة **واعترض الفاضل الشارح** بان الصغير ان امكن ان
تقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك صنفين من الصور وان لم يمكن
استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بما مر وبما ذكره
في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر
اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
ايضا في الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه
الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دللنا عليه فانها اذا استبدت باعمال نفسها
شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان
يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك
معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوالا في حكم المشاهدة ٥
يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم
فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون
الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال
بالتصرف في الغذاء وهضمه وطلب الاستراحة عن ساير الحركات المقتضية للاعياء فيجذب
النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس لو لم ينجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة
عليها على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي
تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض
للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في
المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد
عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس

المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة و لهذا قلما تخلو النوم عن الرؤيا
اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى
جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين **ش** معناه ظاهر وهذه الحالة
اقل وجودا لان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد
الشاغلين ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل فكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر
فاذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **ش** لما فرغ من اثبات ارتسامها
الصور في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة
اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك
مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال
بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها
عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف
من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية **قوله**
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية
الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما يناسبها
بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكاة المتخيلة شغلها عن
افعالها الخاصة بها فذكر **الشيخ** ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها
عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها للجانبين
اشد **واما على الرواية الثانية** فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر
ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها
عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى **تنبيه** فاذا قلت
الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل
الى

الى الجانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك
وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض
وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرئ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه تسرع
لحركة الى مثل هذا المنبه واما استخدام النفس النطقية له طبعا فانه من معاون النفس
عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح
الحس المشترك **ش** يكون للنفس فلتات اى فرص يجدها النفس فجاة وساح اى جرى
والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة
اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب
على وجه كلى ويتادى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة
لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون في احدى حالتين **احديهما** النوم الشاغل للحس الظاهر
والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح
المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ
النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح فيتحرك التخيل اليه
بسبب احد الامرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح من الكلال وكان الوارد
امرا غريبا منبهما تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما
يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله
التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك
اشارة واذا كانت القوى بين الجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس
والانتهاز في حال اليقظة وربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر
فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما
انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنها قد يفعل الوهم في المرضى
والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما
تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر
النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا
ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء
عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين
وهمهم الفاسد وتخيلهم المخرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية

الشريفة العقوبة فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام تكون مختلفا بالفعل
والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وحجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط
يقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون بشاهده مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل
النظم ومنه ما يكون فى اجل احوال الرتبه وفى بعض النسخ فى اجل احوال الرتبة وهو ما يعبر
عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **تنبيه** ان
القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل
من شئ الى شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة
وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى
انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما جرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية
وفى مصالح اخرى فهذه القوة نزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط
اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المتنقشة فيها حتى يكون قبولها
شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف
ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك فمحاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها
للخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة
المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود
قوله ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود
الوسطى نسختان اظهرهما الاخيرة لان طلب الحد الاوسط انما للاستنتاج هو طلب النتيجة
منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية او ما
يشبه الاوسط فى الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هى ما
يقتضيه التعقل والتذكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة
يعنى المتخيلة نزعجها اى تقلقها وتحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا
الانتقال او تضبط اى الى ان تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة
لذلك السانح فانها اذا استدت دققت التخيل على ما يريده وتمنعه عن ان تجاوز الى غيره
كما تكون لاصحاب الراى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة فى
الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب
قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا وذلك عند مشاهدة حال غريبة يبقى اثرها فى الذهن
مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات
الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض
ما يرتسم فى الخيال عن الامور القدسية حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سيأتى

اشارة

اشارة والاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى
من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه
الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد تكون قويا جدا وقد يكون
النفس عند تلقيه رابطة الجاشين فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد يكون
النفس لها مغنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس
انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط
فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل
بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر
وربما اقتنصت ما اضللته من مهمك الاول وربما انقطع عنه وربما تقتضيه بضرب من
التحليل والتاويل للآثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة مراتب
كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ما تليه ضعف لا
يبقى له اثر يذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون
النفس عند تلقيه رابطة الجاشين اى ثابتة شديدة القلب وقد يكون معه بحيث
ينحفظ ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست بهذه الآثار فقط بل لجميع
الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينسا
وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك **تنبيه**
فما كان من الاثر الذى كان فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم
ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او
تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك
يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تاويل والحلم الى تعبير
الصراح الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
لان الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى
وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى وقتين
او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم
الكلام فى هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض
منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا
او يعم الى الغرض بعينه فيتخصص بذلك كقوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم
اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة نزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث

فيه حتى يكاده تغشى عليه ثم ينطق بما تخيل اليه والمستعجة يضبطون بما لفظه
ضبطا حتى يثنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى
بتامل شي شفاف مرعش للبصر بترجرجه او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل
الحس بتامل لطخ من سواد براق او باشيا تترقرق باشباح تموج فان جميع ذلك
مما يشغل الحس بصرف الحس ومما تحرك الخيال تحريكا محيرا كانه احتيال لطبع
وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففي طباع من هو
بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطه اجدر كالبله من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكل ما فيه
تخبيد وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك
الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون مشبها لخطاب
من جن او بهتاف من غايب وتارة يكون مع تراءي شي للبصر مكافحة حتى
يشاهد صورة الغيب مشاهدة ۝ يوثر اي يروي والشد الحثيث العدو
المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل
اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرحرحة الاضطراب والدهش
التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلالأ ولمع وتمور مورا اي تموج والاهتبال
الفرصة اي اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به
مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان
يكافح الامور اي يباشرها بنفسه والاشياء التي ذكرها مما يشغل بتامله من
يستنطق في تقدمة معرفة فالشي الشفاف المرعش للبصر برجرجته كالبلور
المضلع او الزجاجة المملوة اذا ادير لحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية
المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما
اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدد
حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشي المضي كالسراج فانه يحير الناظر اليه
والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة لحيال الشمس
او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا في اناء او غيره لالحاح
النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض
من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول مما يجري مجرى
الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول
بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان

ذلك

ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات
ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او
يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب
له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفايدة به واطمانت
النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يرباء دباءه
منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا
الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة
هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل ۝ يقال دبات القوم دباءا اي رقبتهم
وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع
على الغيب بالقياس الى ساير القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في
كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن العادفين اخبار
تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه
آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم
سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا يجد في طريق الممتنع الصريح فتوقف
ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتي لي ان
اقتص بعضها عليك ۝ لما فرغ عن بيان الآيات الثلث المشهورة التي تنسب الى العارفين
وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق
العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد
تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على
عللها الموجبة اياها خارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف
تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت وقع في البهايم اما الموتان على
وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع
تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها
مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلايق آخر وعلمت ان هيئة تمكن العقد
منها وما يتبعه قد يتادى الى البدن مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي
على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على
قرار وتبع اوهام الانسان تغير مزاج مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او ابراء
منها فلا تستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون

ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما توثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت مبداء
لجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة
تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد
فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر تنفعل
عنها انفعال بدنها ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى
تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر
شهوة او غضبا او خوفا من غيرها ۞ اقول التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان
النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير
تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس بالجوهر
للبدن وللهيآت الحاصلة فيه من تلك الهيآت النفسانية ومما يوكد ذلك امران
احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا
كان على قرار من الارض **والثاني** ان توهم الانسان قد تغير مزاجه اما
على التدرج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وجهه
وقد يبلغ هذا التغير حدا ياخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وياخذ البدن
المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش فقال افرق المريض من مرضه افراقا
اي اقبل **فاما التنبيه** فهو ان نعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض
النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى ساير الاجسام ويكون تلك النفوس لفرط
قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية
مباينة الذات لها كذلك يوثر ايضا في اجسام العالم بمبادي لجميع ما مر ذكره في
الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال
خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاته اياه او اشفاق عليه
وان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه
بان العلة لا تعطي شيئا لا يكون موجودا فيه اولا ولو كان بالاثر فينبغي ان تتذكر انه
ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء
مبردة وليس ببارد وانما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا تستنكر وجود
نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها فيوثر في
قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية
اي حددتها فقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها
على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة

على

على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها **قال الفاضل الشارح** هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم موثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي
هي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها تختلف حال المزاج
كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما
على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك
على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها
مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على
صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل **واقول**
هذا مبني على ظنه **بالشيخ** انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام
فيه لكن لما كان عند **الشيخ** ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات
وهيات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا
وايضا هذا الفاضل نسي في هذا الموضع قول **الشيخ** ان هذه الاحوال ليست ظنونا
امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ولا
لم يجز الاكتفاء في الجملة ببيان الدعوى المذكور **اشارة** هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما تفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس
الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل
النفس كالمجردة لشدة الزكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار ۞ لما اثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبداء الافعال الغريبة المذكورة
الغريبة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر **الشيخ**
ان تلك العلة يجوز ان تكون غير ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون
امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير **وتقرير**
كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى
الهيآت النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي يصير
النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج طارئ وربما تحصل بالكسب كما للاولياء
والفاضل الشارح ذكر ان **الشيخ** انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية
لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه
على ذلك شبهة فضلا عن حجة **والجواب** ان وقوع النفوس البشرية تحت
حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره
الشيخ في مواضع غير محدودة من كتبه **اشارة** فالذي تقع له هذه

فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء
او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يتفق له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر
فهو الساحر الخبيث وقد يكسر تزيد نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق
شأو الاذكياء فيه **ه** الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر
وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك
الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله **اشارة** الاصابة
بالعين تكاد ان يكون من هذا القبيل والمبداء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر
نهكا فى المتعجب منه بخاصيته وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر
فى الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية فى واسطة ومن تامل ما
اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **ه** النهك النقصان من
المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اضنته ومن
يفرض اى يوجب وانما كان الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل ولم
يجزم بكونها من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور
الظنية والتاثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب
المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض الماء بما يعلوهما من الهواء وبانفاذ
الكيفية فى الواسطة كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس
سطح الارض على مقتضى الراى العامى **تنبيه** ان الامور الغريبة
تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهية النفسانية المذكورة
وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه
وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية
او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال ملكية فعلية او انفعالية مناسبة
تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات **ه** و
الكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى والطلسمات من قبيل القسم الثالث
لما فرغ من ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية
حاول ان يبين السبب لساير الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها
بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس على ما مر وقسم
يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية وهى وحدها
لا يكون سببا لحادث ارضى ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر

والفاضل

والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات
وعد جذب المغناطيس الحديد فى جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه
نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان القسم نيرنجات
وكذلك الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبريك عن العامة
هو ان تتبرى منكرا لكل شى فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك
بعد جليته دون الخرق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل
التوقف فان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان
تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان **واعلم** ان فى
الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب **ه**
انبرى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق
وسرحت الماشية اى ارسلتها واهملتها وذاد اى طرد والغرض من هذه النصيحة
النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة
والتنبيه على ان الانكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار
بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل
بان وجود العجايب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرايب عن الفاعلات العلوية
والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ انى قد
مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى الحكم فى لطايف الكلم فصنه
عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان
صغاه مع الغاغة اوكان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء
سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين
الرضا والصدق فاته ما يسالك عنه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما
تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجرى فيما توتيه مجراك متاسيا بك
فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا **ه** يقال مخضت اللبن
لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشى الذى يوثر
به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة
والدربة العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس
الكثير المختلطون والملحد العادل عن الدين اى حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهى ذباب صغير
يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ويوثق
يثق بالكسر فيهما ويتسرع اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها

ضنى

عن

الوسواس ودرّجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة
واسلفت اى اعطيت فيما تقدّم وتأسّى به اى تعزّى به واذاع الخبر اى افشاه واعلم
ان العقلاء اذا اعتبرت حالهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا
امّا معتقدين لها وامّا معتقدين لاضدادها وامّا خالين عنها غير مستعدين
لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها امّا ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق
والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين
يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى
هٰهنا ستّ فرق والشيخ اشار في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون
الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون
والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة و
العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس
المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم وامّا الفرقة الباقية وهم
الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان
اليهم في انفسهم احدهما سلامة عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني
الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس
الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام
وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى
الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط البالغ
ورسا حسب ما ذكر وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسّر
لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلّة البضاعة وقصور الباع
في هذه الصناعة وتبدد الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح
الاقوال وانا اتوقع ممّن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد
بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه
المبدأ واليه المعاد والحمد لله رب العالمين

هذا آخر القسم الالهي من كتاب الاشارات
مع شرحه وقد تم به الكتاب جميعًا
يوم السبت الخامس من ذى الحجة حجة
اربع وثلثين وسبعمائة هجرية نبوية
على يدي العبد الضعيف الذليل محمد بن يوسف
بن عقيل غفر الله له ولجميع المؤمنين

كما ازددت علمًا زادنى ... عن نفسى ...
لكاتبه الفقير الى الله محمد ...

المعتقدين لها

المبتدئون



